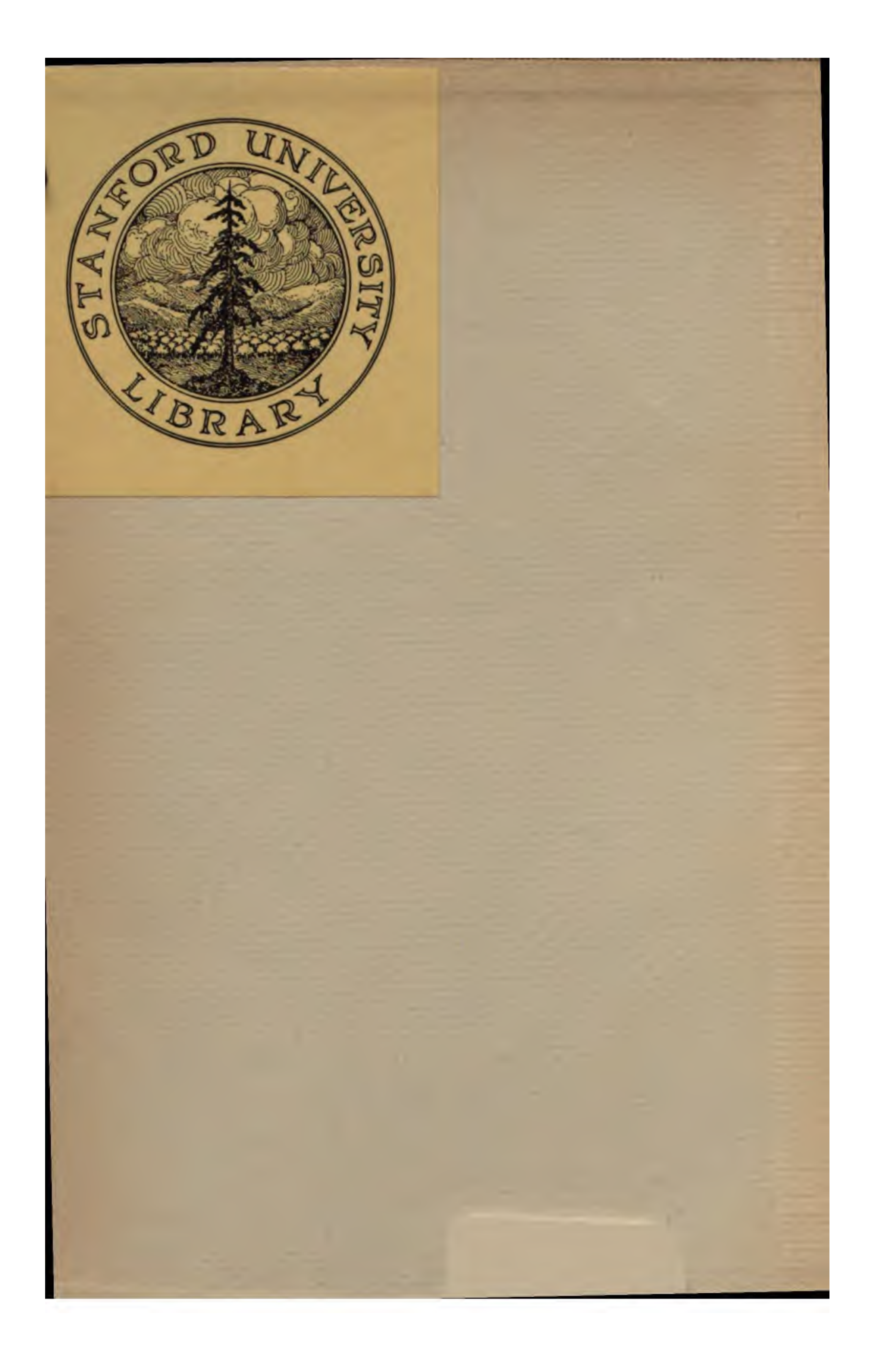



STANFORD UNIVERSITY
LIBRARY





Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums

Siebenter Jahrgang

1906



Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

Siebenter Jahrgang
1906

GIESZEN
Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)
1906

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG

Inhaltsverzeichnis

Seite

Schwartz, E., Osterbetrachtungen 1
Klein, G., Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers 34
Schürer, E., Die θύρα oder πύλη ὡραία Act 3, 2 u. 10 51
Loeschcke, G., Contra Marcellum, eine Schrift des Eusebius von Caesarea 69
Bruston, C., Les conséquences du vrai sens de Ἱλαστήριον 77
Süllib, R., Ein Bruchstück der Augustinischen Bibel 82
Andersen, A., Zu Mt 26, 17 ff. und Lc 22, 15 ff. 87
Deißmann, A., Barnabas 91
Denk, J., Πράξις oder Πράξεις τῶν ἀποστόλων? 92
Nestle, E., Der süße Geruch als Erweis des Geistes 95
„ Evangelien als Amulet am Halse und am Sofa 96
Bugge, Chr. A., Über das Messiasgeheimnis 97
Brückner, M., Zum Thema Jesus und Paulus 112
Gebhardt, H., Untersuchungen zu der Evangelienhandschrift 238 120
Bartlet, V., The origin and date of 2 Clement 123
Krüger, G., Zu Justin 136
Schott, E., Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc. 9. 10 140
Franko, I., Beiträge aus dem Kirchenslavischen z. d. neutestamentlichen Apokryphen. III. 151
[I. u. II. s. 3. Jahrg. (1902) S. 146 ff. 315 ff.]
Andersen, A., Mt 26, 26 flg. und Parellelstellen im Lichte der Abendmahlslehre Justins 172
Boehmer, J., Zum 2. Artikel des Apostolikums 176
Wellhausen, J., Ἄρτον ἔκλασεν Mc 14, 22 182
Nestle, E., Das Kamel als Schiffstau 182
„ Eine Variante in Matth. 28, 18 183
„ Rabbi 184
„ Chorazin, Bethsaida 184
„ Zur neutestamentlichen Vulgata 186
Krüger, G., Zum Streit der Apostelfürsten 190
Ter-Minassiantz, E., Hat Irenäus Lc 1, 46 Μαριάμ oder Ἐλεισάβετ gelesen? . . . 191
Boehmer, H., Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche 193
Connolly, R. H., The Early Syriac Creed 202
Franko, I., Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen und der altchristlichen Literatur. IV. 224
Windisch, H., Das Evangelium des Basilides 236
Volz, P., Ein heutiger Passahabend 247
Klein, G., Rein und unrein Mt 23, 25. Lc 11, 37. 42 252
Nestle, E., Zum Ersticken im Aposteldekret 254
„ Zu Lc 20, 22 256
„ Die Hirten von Bethlehem 257
„ Zur Einteilung der Apostelgeschichte im Codex B 259
„ Eine semitische schriftliche Quelle für Matthäus und Lucas 260

Seite
Völter, D., Bemerkungen zum 1. Clemensbrief 261
Thieme, G., Inschriftliches zur Geschichte des Gebets 264
Bischoff, A., Ἐπιούσιος 266
„ Ἀλλοτρι(ο)επίσκοπος 271
„ Τὸ τέλος κυρίου 274
Nestle, E., Zum neutestamentlichen Griechisch 279
„ 1. Kor. 13, 3 280
Spitta, Fr., Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc 1 u. 2 281
Conybeare, F. C., The Gospel Commentary of Epiphanius 318
Boehmer, H., Zur altrömischen Bischofsliste 333
Waitz, H., Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte 8, 5—40 . 340
Schläger, Bemerkungen zu πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 356
Sillib, R., Nachtrag zu S. 82 ff. dieses Jahrg. 358
Nestle, E., Zur Taube als Symbol des Geistes 358
„ Ein Gegenstück zum Gewölbe und zur Taube im Martyrium des Polykarp 359
„ Eine nicht ausgenützte Quelle der neutestamentlichen Textkritik 360
„ Ein neues Wort für das Wörterbuch des Neuen Testaments 361
„ Die Stelle vom δειπνοκλήτωρ Mt 20, 28 362

Nebenstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Seite

Andersen, A., Zu Mt 26, 17 ff. und Lc 22, 15 ff. 87
„ Mt 26, 26 flg. und Parallelstellen im Lichte der Abendmahlslehre Justins 172
Bartlet, V., The origin and date of 2 Clement 123
Bischoff, A., Ἐπιούσιος 266
„ Ἀλλοτρι(ο)επίσκοπος 271
„ Τὸ τέλος κυρίου 274
Boehmer, H., Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche 193
„ Zur altrömischen Bischofsliste 333
Boehmer, J., Zum 2. Artikel des Apostolikums 176
Brückner, M., Zum Thema Jesus und Paulus 112
Bruston, C., Les conséquences du vrai sens de Ἱλαστήριον 77
Bugge, Chr. A., Über das Messiasgeheimnis 97
Connolly, R. H., The Early Syriac Creed 202
Conybeare, F. C., The Gospel Commentary of Epiphanius 318
Deißmann, A., Barnabas 91
Denk, J., Πρᾶξις oder Πράξεις τῶν ἀποστόλων? 92
Franko, I., Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen und der altchristlichen Literatur.
III. Revelatio Sancti Stephani 151
IV. Das Martyrium der heiligen Photine 224
[I. u. II. s. 3. Jahrg. (1902) S. 146 ff. 315 ff.]
Gebhardt, H., Untersuchungen zu der Evangelienhandschrift 238 120
Klein, G., Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers 34
„ Rein und unrein Mt 23, 25. Lc 11, 37. 42 252
Krüger, G., Zu Justin 136
„ Zum Streit der Apostelfürsten 190
Loeschcke, G., Contra Marcellum, eine Schrift des Eusebius von Caesarea 69
Nestle, E., Der süße Geruch als Erweis des Geistes 95
„ Evangelien als Amulet am Halse und am Sofa 96
„ Das Kamel als Schiffstau 182
„ Eine Variante in Matth. 28, 18 183
„ Rabbi 184
„ Chorazin, Bethsaida 184
„ Zur neutestamentlichen Vulgata 186
„ Zum Ersticken im Aposteldekret 254
„ Zu Lc 20, 22 256
„ Die Hirten von Bethlehem 257
„ Zur Einteilung der Apostelgeschichte im Codex B 259
„ Eine semitische schriftliche Quelle für Matthäus und Lucas 260
„ Zum neutestamentlichen Griechisch 279
„ 1. Kor. 13, 3 280

Seite

Nestle, E., Zur Taube als Symbol des Geistes 358
„ Ein Gegenstück zum Gewölbe und zur Taube im Martyrium des Polykarp 359
„ Eine nicht ausgenützte Quelle der neutestamentlichen Textkritik 360
„ Ein neues Wort für das Wörterbuch des Neuen Testaments 361
„ Die Stelle vom δειπνοκλήτωρ Mt 20, 28 362
Schläger, Bemerkungen zu πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 356
Schott, E., Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc 9. 10 140
Schürer, E., Die θύρα oder πύλη ὡραία Act 3, 2 u. 10 51
Schwartz, E., Osterbetrachtungen 1
Sillib, R., Ein Bruchstück der Augustinischen Bibel 82
„ Nachtrag zu S. 82 ff. dieses Jahrg. 358
Spitta, Fr., Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc 1 u. 2 281
Ter-Minassiantz, E., Hat Irenäus Lc 1, 46 Μαριάμ oder Ἐλεισάβετ gelesen? . . . 191
Thieme, G., Inschriftliches zur Geschichte des Gebets 264
Völter, D., Bemerkungen zum 1. Clemensbrief 261
Volz, P., Ein heutiger Passahabend 247
Waitz, H., Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte 8, 5—40 . 340
Wellhausen, J., Ἄρτον ἔκλασεν Mc 14, 22 182
Windisch, H., Das Evangelium des Basilides 236

Osterbetrachtungen.

Von E. Schwartz in Göttingen.

Ostern gilt der Christenheit schon seit langer Zeit als das historische Jahresfest der Auferstehung. Wer die Geschichte des Festes rückwärts verfolgt, wird sich bald genötigt sehn, diese Auffassung fahren zu lassen, falls er es nicht vorzieht, auf jede historische Erklärung der verschiedenen Phasen, die das Fest durchgemacht hat, zu verzichten.

Ostern und Pfingsten, die immer zusammengehören, sind die ältesten christlichen Jahresfeste; selbst sie sind nicht nur dem NT, sondern auch der Lehre der 12 Apostel unbekannt. „Ihr sollt kein Fest feiern, es sei denn, daß ihr euern Bruder seht bei der Agape", lautet ein Spruch des Hebraeerevangeliums.[1] Den ältesten Gemeinden, die sich die „Herrenjünger" nannten oder „die welche das Reich erwarten", steht ein jährliches Gedenken an den Tod und die Auferstehung Jesu nicht an, so wie die Witwe die Zeiten ihres Schmerzes und ihrer Hoffnung auf Wiedersehn nicht abzählt, solange sie mit dem Toten weiter lebt; erst wenn das alltägliche Leben sie zwingt, dann muß die Erinnerung aufgespeichert und von Zeit zu Zeit gefeiert werden. Das echte und alte Fest der Christen ist das Mahl der Gemeinde, bei dem der Herr zugegen ist,[2] nichts anderes. Den persönlichen Schülern Jesu und denen die als Missionare auszogen, war der Herr erschienen als der Messias; diese Erscheinungen waren die Legitimation ihres Berufs, und sein Geist war bei ihnen, wenn sie ihn brauchten. Das war ein inneres Erleben, von

---

[1] Hieronym. zu Eph. 5, 4 [Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1904, 175. Preuschen, Antilegg. p. 9]: *ut in Hebraico quoque euangelio legimus dominum ad discipulos loquentem: et numquam, inquit, laeti sitis nisi cum fratrem uestrum uideritis in caritate.* Griechisch wäre das μήποτε εὐφρανθῆτε εἰ μὴ ὅταν ἴδητε τὸν ἀδελφὸν ὑμῶν ἐν τῇ ἀγάπῃ. εὐφραίνεσθαι, εὐφροσύνη ist die Festesfreude, die שמחה des AT, und ἀγάπη wird auch vom vierten Evangelium [13, 1] technisch gebraucht.

[2] Wellhausen, Ev. Marci 125: „Die alte Tischgemeinschaft mit dem Meister wurde festgehalten."

dem sie lebten; so etwas feiert man nicht an einem bestimmten Jahresdatum wie die Geburts- und Todestage berühmter Männer.

Woher in Wahrheit das Fest gekommen ist, zeigt der Name an. Niemand bezweifelt, daß das πάςχα der Christen dasselbe Wort ist wie das פסח der Juden; dann muß man aber auch die Konsequenzen ziehen und eingestehen, daß das Pascha der Kirche eine jüdische Erbschaft ist. Die ältesten Christen waren Juden und wollten es sein; sie haben das Pascha als Juden gefeiert. Langsam und schrittweise, in organischem Prozeß, löste sich das Christliche vom Jüdischen ab; das Alte und das Neue liegen jahrhundertelang nebeneinander, und keines von beiden darf über dem anderen übersehen werden. Eine Betrachtung, die das vermeidet, die nicht konstruieren will, sondern beobachten, lohnt sich; denn in dem allmählichen Wachsen und Werden der Institutionen spiegelt sich das historische Geschehen am treuesten ab, viel treuer als in den bewußten Spekulationen der philosophischen Dogmatik.

Die Geschichte des jüdischen Pascha ist von Wellhausen[1] aufgeklärt; zur Orientierung wiederhole ich seine Resultate. Die alten Israeliten sind durch die Eroberung Kanaans aus Hirten zu Ackerbauern geworden. Sie hingen an dem Lande, das sie mit ihrem Blut bezahlt hatten, mit mindestens der gleichen Liebe als wären sie Autochthonen gewesen; es war ihnen das Land, das Jahve ihnen gegeben hatte und ihnen jedes Jahr neu schenkte, wenn der Acker, der Ölgarten und der Weinberg ihre Früchte trugen. An drei großen Festen freuten sie sich vor Jahve. Wenn die Sichel in die Gerstenhalme ging, dann aß man die gerösteten Ähren oder die Fladen, die vom frischen Korn rasch, ohne Sauerteig, bereitet waren. Es folgen die Wochen der Ernte; das Ende, die *'aṣeret*, wird mit den ersten Weizenbroten begangen. Im Herbst ist die vornehmste, froheste Feier, in den Laubhütten der Weinberge bei der Kelter. Noch im Deuteronomium treten die Ackerbaufeste scharf und deutlich hervor; sie sind zwar schon in bestimmte Monate gelegt, die Mazzot in den ersten, den späteren Nisan, die Sukkot in den siebenten, den Tischri, mit dem vor dem Eindringen der babylonischen Jahresrechnung das Jahr begann; das Wochenfest, die Schabu'ot, soll sieben Wochen nach dem ersten Gerstenschnitt fallen. Aber präzise Monatsdaten gibt es im Deuteronomium noch nicht, sie fehlen sogar noch in den alten Stücken von Leviticus 23. Da wird die erste Garbe vor Jahve geschwungen am Tage nach dem Sabbat, der in die Ungesäuerten fällt;

[1] Prolegomena 82ff. Composition d. Hexateuch 72ff. 159ff.

von dem Sabbat ab werden sieben Wochen gezählt, und am Tage nach dem letzten Sabbat ist das Schlußfest der Kornernte. Erst der Priesterkodex bringt die präzisen Datierungen, mit denen kleine Verschiebungen und Verlängerungen der Festzeiten zusammenhängen: die Mazzot sind nunmehr auf den 15.—21. Nisan, Laubhütten auf den 15.—22. Tischri fixiert. Den „Tag nach dem Sabbat" [ממחרת השבת Lev. 23, 11. 14. 16] beseitigte die traditionelle Interpretation, die schon in der LXX zu erkennen ist: man versteht unter dem Sabbat den ersten Tag der Azyma, und der 16. Nisan wird zum Tag der Garbenschwinge, von dem aus die sieben Pfingstwochen, die πεντηκοστή, gerechnet werden.

Unter den Ackerbaufesten nimmt sich das Pascha fremdartig aus. Es ist ein Hirtenfest; die männliche Erstgeburt des Viehs wird dem Gott dargebracht; zugleich wars eine Pannychis, an den Vollmond gebunden. Das Pascha ist älter als die Eroberung Kanaans, und die jahvistische Erzählung hat Recht, wenn sie es bei den Israeliten voraussetzt, die aus Aegypten zogen: weil Pharao sie nicht ziehen lassen will, um das Fest der Erstgeburt zu feiern, erwürgt Jahve die Erstgeburt Aegyptens. Als die kriegerischen Hirten von den besiegten Kanaanitern gelernt hatten, sich anzusiedeln und das Land zu bauen, geriet das Hirtenfest in Vergessenheit und hielt sich nur da, wo das Hirtenleben und die Erinnerung an die Wüste sich behauptete; erst die Restauration unter König Josias grub es wieder aus. Es ist an die Mazzot angeschlossen — nicht erst durch Josias —; im Deuteronomium wird das so geregelt, daß die Mazzot mit der Paschanacht beginnen und dann sechs Tage dauern. Da das Pascha ein Vollmondsfest war, wurde so eine Verbindung der Mazzot mit dem Monde hergestellt; es ist aber fraglich, ob man in älterer Zeit es damit sehr genau genommen hat: da war der Beginn der Ernte wichtiger als der Mondlauf. Im Priesterkodex ist es umgekehrt; der setzt Mazzot und Laubhütten auf die Vollmondstage, den 15. Nisan und den 15. Tischri des lunisolaren Kalenders, dessen Daten den Mondphasen wenigstens entsprechen wollen. Das Pascha wird in der Nacht vom 14. auf den 15. gefeiert; und dies nachexilische Gesetz ist das Fundament der christlichen Osterrechnung geworden.

Das alte fröhliche Israel ist aus seinem Lande, das es bebaute und genoß mit seinem Gotte, von den Kriegsfürsten Assurs und Babels herausgeholt wie die Vögel aus dem Nest; die Reste, die zurückkehrten und sich um den zweiten Tempel ansiedelten, waren, ursprünglich wenigstens, kein Volk mehr, sondern eine Gemeinde. Die Fäden zwischen dem Dienst Jahves und dem Leben auf dem Acker und im Weinberg

waren durchschnitten. Dem Priesterkodex sind die Feste nicht mehr die Höhepunkte des täglichen Daseins, an denen das Volk seiner Arbeit froh wird, sondern Gedenktage an die heilige Geschichte, in der Israel nichts ist als das Objekt des göttlichen Zorns und der göttlichen Gnade. Die geschichtsbildende Kraft die jedem Festritus innewohnt, hat auch in der vorexilischen Erzählungsliteratur ihre Wirkung getan; die Mazzot sind früh zu den Notbroten geworden, die das Volk beim Auszug buk, weil es in der Eile keinen Sauerteig mitnahm, und die Geschichte von der Tötung der aegyptischen Erstgeburt ist deutlich aus dem Pascha hervorgewachsen. Das setzt der Priesterkodex fort; freilich dichtet er keine Geschichten, sondern konstruiert pseudohistorische Theoreme. Er macht die Laubhütten des Kelterfestes zu Erinnerungszeichen an die Hütten, in denen das Volk in der Wüste wohnen mußte, und das Pascha ist nicht mehr vor dem Auszug schon da, wie in der alten, natürlichen Erzählung, sondern es ist bei dem Auszug selbst eingesetzt, damit das Volk Jahves gedenke, der es beim Morden der Erstgeburt verschont hat. Es fängt im Priesterkodex auch schon die Neigung an, die im talmudischen und rabbinischen Judentum so ungeheuerliche Dimensionen angenommen hat, daß die echte und lebendige Vergangenheit durchstrichen und alles in eine abstrakte Ferne projiziert wird. Von dem wirklichen Leben der Königszeit weiß diese spintisierende Thora nichts mehr; ihr Interesse konzentriert sich auf den Auszug und die Gesetzgebung in der Wüste; das versprochene Land, in dem das geschichtliche Israel gekämpft, gesessen, gearbeitet, in dem es gelebt hatte, verliert seine Realität und wird zum Rahmen einer geschichtslosen Theokratie.

Die Freiheitskämpfe der Hasmonaeer haben die Juden noch einmal zu einer Nation im politischen Sinne gemacht; der zweite Tempel wurde zum Mittelpunkt eines Reiches, das weiter sich ausdehnte als das Davids und Salomos. Durch die Überspannung des Nationalgefühls bekam die historische Auffassung der Feste eine ungeahnte Kraft, und vor allem das Pascha, das Fest des Auszugs [Phil. de sept. 18], wurde jetzt zum eigentlichen Nationalfest, an dem der Jude sich mit Stolz als Jude empfand. Rein politisch betrachtet, ist das Hasmonaeerreich nur einer der vielen kurzlebigen Raubstaaten, die sich in den Ruinen der Seleukidenmacht einnisteten, und die Emanzipation der Juden von der griechischen Herrschaft nur eine Episode in der allgemeinen orientalischen Reaktion, der die hellenistische Monarchie in heroischem Kampfe erlag, nachdem Rom ihr tückisch die Sehnen durchschnitten hatte. Aber

das Judentum war damals mehr als ein nationaler Kleinstaat, das neue Reich Davids bildete den sichtbaren Mittelpunkt einer Gemeinde, die ihre Filialen in der ganzen Oikumene hatte und immer mehr anschwoll, nicht nur durch Auswanderung, sondern auch durch Propaganda. In Scharen pilgerte diese Diaspora gerade zum Paschafest nach Jerusalem, zum heiligen Berge, nicht ohne der Priesterschaft und den Stadtbewohnern einen sehr realen Gewinn abzuwerfen, und das dauerte fort, als Herodes und die römischen Kaiser dem hohenpriesterlichen Königtum ein Ende bereitet hatten: der äußere Druck steigerte den religiös-nationalen Festenthusiasmus zum Fanatismus. Das Reich, das die Christen erwarteten, war freilich nicht von dieser Welt; Politik und Nationalkrieg war ihnen in noch höherem Maße verhaßt als den jüdischen „Frommen"; aber sie blieben doch Menschen und ihr nationales Empfinden haben sie nicht verleugnet.[1] Sonst wäre die Klage über Jerusalem nicht ins Evangelium gekommen, um von den wilden Zukunftsträumen der Apokalypse zu schweigen. So dachte die Urgemeinde nicht daran, sich vom Pascha ihrer Volksgenossen fern zu halten, und wenn der Apostel Paulus zu den Schabu'ot nach Jerusalem pilgert, so ist das ein vollgültiger Beweis dafür, daß die ältesten Christen das Pascha und die Mazzot nach dem Brauch der Väter feierten; es war jedem unbenommen, sich das christlich zurecht zu legen.[2]

Die Katastrophe des Jahres 70 fegte mit dem nationalen Tempel auch die nationale Panegyris hinweg. Das Pascha wurde ausschließlich das, was es in der Diaspora und bei allen, die nicht nach Jerusalem pilgerten, immer gewesen war, ein Fest des Hauses.[3] Damit mag schon

---

[1] Dem Verfasser des vierten Evangeliums ist Jesus der wahre König der Juden, der Hirt, der sein Leben läßt für seine Schafe. Die Mietlinge, d. h. die Hohenpriester, fliehen, wenn die Wölfe kommen [10, 12]: in der prophetischen Sprache bedeutet der Einbruch der Bestien die fremde Invasion, und mit den Wölfen sind die Römer gemeint. Freilich ist das Urteil über die letzten Hohenpriester hart und ungerecht, aber es steht auf einer Linie mit dem Haß, mit dem der Evangelist die Ἰουδαῖοι durchweg bekämpft, d. h. die jüdischen leitenden Kreise im Gegensatz zum ὄχλος, wie schon H. Grotius sah. Die Diebe und Räuber, auf welche das Volk nicht hörte [10, 8], sind Herodes und seine Dynastie. Am 10. Kapitel ist mir aufgegangen, daß der Evangelist ein Vollblutjude war, kein Alexandriner und kein Hellenist; er ist an der Metaphysik unschuldig, die antike und moderne Kirchenväter ihm imputiert haben und zu imputieren fortfahren.

[2] I Kor 5, 7 ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός· ὥστε ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας.

[3] Philo Vita Mos. 2, 224 τὰ διαβατήρια δημοφανὴς ἑορτὴ τὸ Χαλδαιστὶ λεγόμενον πάσχα, ἐν ᾗ οὐχ οἱ μὲν ἰδιῶται προσάγουσι τῷ βωμῷ τὰ ἱερεῖα, θύουσι δ' οἱ ἱερεῖς, ἀλλὰ νόμου προστάξει σύμπαν τὸ ἔθνος ἱερᾶται, τῶν κατὰ μέρος ἑκάστου .... νομίζοντος

vor 70 den Christen die Gelegenheit geboten sein, das Fest unabhängig zu gestalten; jetzt wo sich Gemeinde und Synagoge überall und in steigendem Maße schieden, konnte der Prozeß weiter gehn und sich aus dem jüdischen ein christliches Fest herausbilden. Aber — und das ist nicht minder wichtig — man behielt das Fest bei, man schaffte es nicht ab, so wenig wie das AT. Wie die Christen dies richtiger zu verstehen glaubten, so erhoben sie auch den Anspruch, das echte Pascha zu feiern an Stelle dessen, an dem die irrenden „Brüder aus dem Volk" festhielten. Darin liegt, daß man in dem Pascha nicht ein neues Fest, sondern das alte erblickte, und es war nur konsequent, wenn die Spuren seines rein jüdischen Ursprungs keineswegs verwischt wurden. Sie sind in der Bestimmung der Osterzeit[1] und in den Osterriten deutlich zu erkennen.

Welchen lunisolaren Kalender die nachexilischen Juden gebrauchten, wissen wir nicht. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie nach der definitiven Befreiung von der Seleukidenherrschaft den Kalender der Stadt Tyrus annahmen, die, wie ihre vom Jahre 126 v. Chr. ab laufende Freiheitsära zeigt, sich zur gleichen Zeit selbständig machte. Gut würde dazu passen, daß die Tempelsteuer in tyrischem Geld gezahlt werden mußte.[2] Handel und Verkehr geboten dem betriebsamen Volk, eine feste und anerkannte Zeitrechnung zu gebrauchen, in der sich Kontrakte aufsetzen ließen; es ist eine phantastische, des Talmuds würdige Scholastik zu meinen, daß die Juden mit empirischer Beobachtung der Neumonde hätten auskommen können wie Bauern und Beduinen. Die aramaeischen Monatsnamen waren leicht beizubehalten; man setzte sie den makedonischen gleich. Sicher ist, daß nach der Einführung des julianischen Sonnenjahres der tyrische Kalender in seiner julianischen Umgestaltung in Palaestina gebraucht wurde; nach ihm datiert Josephus, und man wird schwerlich fehlgehen, wenn man diesen Kulturfortschritt Herodes zugute schreibt. Die orientalischen Modifikationen des julianischen Kalenders sind sehr zahlreich und mannigfaltig. Man scheint überall so verfahren zu sein, wie man es in der Provinz Asien und in Aegypten sicher

---

ἱερωσύνῃ τετιμῆσθαι. de sept. 18 ἑκάστη δὲ οἰκία κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον σχῆμα ἱεροῦ καὶ σεμνότητα περιβέβληται, τοῦ σφαγιασθέντος ἱερείου πρὸς τὴν ἁρμόττουσαν εὐωχίαν εὐτρεπιζομένου καὶ τῶν ἐπὶ τὰ συσσίτια συνειλεγμένων ἁγνευτικοῖς περιρραντηρίοις κεκαθαρμένων.

[1] Was ich im folgenden über die jüdische und christliche Pascharechnung mitteile, sind in Kürze die Resultate meines Buches über „Christliche und jüdische Ostertafeln", das in den Abhdlg. d. Gött. Ges. d. Wiss. Bd. 8 nr. 6 erschienen ist. Dort wird man die Dokumente und Beweise für meine Aufstellungen finden.

[2] Mitteilung meines Kollegen Willrich.

machte, daß man den Zustand, in dem ein epichorischer Kalender sich gerade befand, dadurch perpetuierte, daß die julianische Schaltung eingeführt und bei der Einteilung des Sonnenjahres in Monate jede Rücksicht auf den Mond abgeschafft wurde. Da die Mondschaltung kompliziert zu handhaben ist und leicht in Unordnung gerät, waren die Daten des alten lunisolaren Kalenders der Makedonen, der mit ihnen zugleich den Orient erobert hatte, in den verschiedenen Städten und Ländern an den verschiedensten Punkten des Sonnenjahres angelangt; diese Mannigfaltigkeit wurde nicht beseitigt, sondern festgelegt. Im tyrischen Kalender war das alte Neujahr, der Neumond nach der Herbstnachtgleiche, nach makedonischer Bezeichnung der 1. Dios, im Lauf der Zeiten bis zum 18. November hinabgerutscht: den setzte der neue julianische Kalender dem 1. Dios gleich und dabei blieb es. Einfacher ordnete man die Gleichungen in Antiochien; da wurde der 1. Dios zum 1. November und man zählte so weiter, indem jeder makedonische Monat genau gleich einem römischen gesetzt wurde.

Die Juden haben sich der neuen Ordnung ruhig gefügt, weil sie den praktischen Vorteil des festen Sonnenjahres sofort begriffen; von einer Opposition ist auch nicht die leiseste Spur zu bemerken. Es fiel ihnen nicht ein, einen heiligen Kalender neben dem bürgerlichen fortzuführen, aus dem einfachen Grunde, weil sie keinen hatten. Allerdings waren Pascha, Mazzot und Laubhütten Mondfeste oder zu Mondfesten geworden, sie blieben es auch; aber darum brauchte man keinen eigenen Kalender zu konstruieren, sondern die Priesterschaft von Jerusalem half sich viel einfacher.[1] Man nahm als Vollmonde des ersten und siebenten Monats immer diejenigen, welche in einen bestimmten Monat des tyrisch-julianischen Kalenders hineinfielen; es war auch gar nicht nötig, dafür jedes Jahr besondere Beobachtungen anzustellen. Das Mondjahr ist etwa 11 Tage kürzer als das Sonnenjahr; die Monddaten laufen daher zurück. Ist z. B. in einem Jahr am 30. März Vollmond, so ist ers das nächste am 19., das dritte am 8. Im vierten würde er aus dem März hinausgehen und etwa auf den 25. Februar fallen; schaltet man 30 Tage ein und nimmt den nächsten Vollmond um den 27. März herum, so ist man wieder im März und das Spiel kann von neuem anfangen. Für längere Zeiträume reicht dies Subtrahieren von 11 und Addieren von

[1] Das Prinzip dieser Ordnung, das nicht erraten werden konnte, steht fest durch eine Urkunde, in der die Daten der Paschafeste, welche die antiochenischen Juden 328—343 n. Chr. gefeiert haben, authentisch überliefert sind. Ich habe in meinem Buch das Dokument veröffentlicht und die Schlüsse daraus gezogen.

19 Tagen nicht aus; dann muß die unmittelbare Beobachtung nachhelfen. Das wird auch wohl geschehen sein, hatte auch keine Unzuträglichkeiten zur Folge; denn der eigentliche Kalender wurde davon nicht berührt und gab den sicheren Rahmen für die wandelbaren Mondfeste ab.

Die Monate des tyrisch-julianischen Kalenders, die man in Palaestina zum Nisan und Tischri machte, sind der Xandikos und der Hyperberetaeos; die Vollmonde des Pascha und der Laubhütten bewegten sich in der Epoche von Herodes bis zur Zerstörung des Tempels hin und her zwischen dem 18. April bis 18. Mai, der Dauer des Xandikos, und dem 19. Oktober bis 17. November, der Dauer des Hyperberetaeos. Für unsere traditionellen Osterbegriffe fällt das Pascha zu spät, für die realen Verhältnisse nicht. In der Praxis war der Zusammenhang der Feste mit dem Ackerbau noch nicht gänzlich gelöst; an den Mazzot mußte die Gerstenernte beginnen können, die Weinlese zu Laubhütten fertig sein. Und für die Pilgerfahrten war es nur günstig, wenn das Pascha in die gute Jahreszeit fiel und die Schiffahrt schon Wochen vorher offen war; legte man es in den März, so wurde für die entferntere Diaspora das Reisen nach Jerusalem unmöglich. Andererseits war die Zeit des jerusalemischen Pascha im allgemeinen bekannt; wer wallfahrten wollte, konnte sich darauf einrichten, zum Vollmond des tyrischen Xandikos in Jerusalem einzutreffen.

Wenn die Juden Palaestinas sich mit dem Kalender einer benachbarten großen Handelsstadt zufrieden gaben, so fügten sich die Judenschaften in der Diaspora erst recht der bürgerlichen Zeitrechnung der Städte und Provinzen, in denen sie lebten. Die Feste wurden auch in der Zerstreuung gefeiert; man half sich mit der Bestimmung der Vollmonde ebenso wie in Jerusalem, ohne Wert darauf zu legen, daß die Festfeier überall auf die gleichen Tage wie in Palaestina gesetzt wurde. Im einzelnen versagt die Überlieferung; bekannt ist nur, daß in Aegypten zur Zeit des Josephus der Pharmuthi [27. März bis 25. April] die gleiche Rolle spielte wie in Palaestina der tyrische Xandikos. Die Zerstörung des Tempels hat an dem Prinzip, den Vollmond auf julianische Monate festzulegen, nichts geändert, und die Mannigfaltigkeit der julianischen Kalender im Orient brachte es jetzt, wo das Zentrum des Kultus fehlte, erst recht mit sich, daß die Paschadaten stark voneinander abwichen. In der Provinz Asien galt ebenfalls der Xandikos für den Nisan, an dessen Vollmond das Pascha begangen wurde und die Azyma anfingen; aber hier bedeutete der Xandikos etwas ganz anderes, er entsprach dem 21. Februar bis 23. März des lateinischen Kalenders. Der große

Sabbat, an dem Polykarp verbrannt wurde, war wirklich, wie der Name sagt, der Sabbat vor dem Pascha; und durch Kombination des überlieferten Wochentags und des Monatsdatums mit dem Vollmond läßt sich ausrechnen, daß das viel umstrittene Datum die β̄ Σεβαστῇ Ξανδικοῦ = 22. Februar 156 gewesen sein muß.[1] Durch eine Urkunde des orientalischen Konzils von Sardica, welche durch die Sammlung des Theodosius Diaconus [Cod. Veron. 60] erhalten ist, steht fest, daß die antiochenischen Juden den Paschavollmond in den Dystros setzten, der genau dem römischen März entspricht; die Paschadaten der Jahre 328—343 sind erhalten, es sind: März-Dystros 11.; 30. 19. 8.; 27. 16. 5.; 24. 13. 2.; 21. 10.; 29. 18. 7.; 26. Es muß auffallen, daß sowohl in Asien als in Antiochien die Paschadaten so viel früher sind als die alten palaestinischen; auf diese Daten paßt der Vorwurf, den die christlichen Alexandriner gegen die Juden ihrer Zeit erhoben, daß sie das Pascha statt im ersten, oft im letzten Monat des Jahres, d. h. vor dem Aequinoctium feierten. In Alexandrien selbst muß die jüdische Paschafeier in den Jahrhunderten nach der Zerstörung des Tempels früher geschoben sein; im Anfang des 4. Jahrhunderts entspricht dem Nisan nicht mehr, wie zu Zeiten des Josephus, der Pharmuthi [27. März bis 25. April], sondern der Phamenoth [25./26. Febr. bis 26. März], und nur wenn der Schaltmonat eingelegt wurde, rückte ein Paschavollmond in den Pharmuthi [Chron. pasch. p. 7, 3ff.]. Die jüdische Theorie behauptete schon zu Philos Zeit, daß der Paschamonat von Moses der „erste" wegen des Frühlingsaequinoctiums genannt sei. Damit ist noch lange nicht gesagt, daß jeder Paschavollmond nach dem Aequinoctium fallen müsse, aber es bricht allerdings die Anschauung durch, daß Pascha und Mazzot nicht zu weit vom astronomischen Frühlingsanfang abrücken dürfen, und diese Anschauung stieß, nachdem die Panegyris in Jerusalem aufgehört hatte, auf keine praktischen Hindernisse mehr. Tatsächlich sind die Zeiträume, in denen die Paschavollmonde nach den Observanzen der klein-

[1] Die ausführliche Berechnung habe ich in den „Christlichen und jüdischen Ostertafeln" gegeben. C. H. Turner hatte das Richtige gesehen; sein Notbehelf, mit dem Purimfest statt mit dem Pascha zu operieren, fällt weg, nachdem die jüdische Manier, das Pascha zu bestimmen, bekannt geworden ist. Es war ein neckischer Zufall, daß der Todestag Polykarps gerade auf den julianischen Schalttag des asiatischen Kalenders fiel. Damit wurde es unmöglich, das genaue Datum als Gedenktag festzuhalten, und an Stelle der β̄ Σεβαστῇ Ξανδικοῦ trat die β̄ Ξανδικοῦ, die im Gemeinjahr dem 23. Februar entspricht. Das ist die Datierung, die schon früh dem Schreiben der Smyrnaeer hinzugefügt ist, und die wir nicht würden berichtigen können, wenn nicht der „große Sabbat" in der Nähe eines Vollmondes liegen müßte. Das trifft nur für das Jahr 156 zu, und da ist der 22., nicht der 23. Februar ein Samstag.

asiatischen, antiochenischen, aegyptischen Juden hin und herlaufen, alle so gelegt, daß sie das julianische Datum des Eintritts der Sonne in den Widder, den 18. März, umfassen.

Die jüdische Zeitrechnung des ersten nachchristlichen Jahrhunderts stimmt wenig mit dem Bilde überein, das man sich von der Entwicklung macht, welche das Judentum nach der Zerstörung des Tempels und dem Vernichtungskrieg unter Trajan und Hadrian nahm. Man antizipiert gewöhnlich den Talmud und meint, die strenge Abschließung der Synagoge, der Verzicht auf die Propaganda, das geistige Ghetto sei die unmittelbare Folge jener Katastrophe gewesen. In Wahrheit dauerte dieser Prozeß Jahrhunderte, und wird in Gang gebracht erst durch die Staatskirche des konstantinischen Kaisertums. Und auch in späterer Zeit bewahrt sich das Judentum da wo kein äußerer Druck es hemmt, noch recht viel von seiner alten expansiven Kraft. Zur Zeit Muhammeds existieren in Arabien große und mächtige Gemeinwesen jüdischer Religion, die nur durch Propaganda, dadurch daß einheimische Araber das Judentum annahmen, entstanden sein können. Das sollte davor warnen, den Juden der späteren Kaiserzeit jede Mission abzusprechen; sie haben vor Konstantin der Kirche wirklich Konkurrenz gemacht, und die Christen mußten sich nicht nur theoretisch mit ihnen auseinandersetzen. Was im Martyrium des Pionius [† 250] von seinen Disputationen mit den Juden erzählt wird, macht durchaus den Eindruck der Aktualität, nicht abstrakter Polemik, und es will doch etwas sagen, wenn die smyrnaeischen Juden zur Zeit der decianischen Verfolgung die abgefallenen Christen auffordern, in ihre Gemeinschaften einzutreten [Mart. Pionii 13]: da brauchten sie den Götzen nicht zu dienen und seien doch ihres Lebens sicher. Das sind einzelne Züge, aber sie sprechen Bände. So kennen auch in jenen Zeiten die Juden keinen heiligen Kalender, dessen komplizierte und verzwickte Festordnung nur von den Rabbinen gehandhabt werden kann: sie fügen sich einfach der bürgerlichen Ordnung und gleichen mit ihr das Gesetz aus so gut es eben geht, sind nicht einmal darum bekümmert, ihre Feste im ganzen Reich an einem Tag zu feiern und dadurch ihre Einheit und Geschlossenheit zu dokumentieren. Der spätere jüdische Kalender, dies monströse Kunstwerk rabbinischen Scharfsinnes, ist allerdings ein mächtiges Werkzeug in der Hand der Rabbiner gewesen, um die Judenschaft abzusondern und zusammenzuhalten; aber er ist nicht vor 500 entstanden.

Eine eigene christliche Osterberechnung hat es in alter Zeit nicht gegeben, man richtete sich nach dem Pascha der Synagoge, ein schla-

gender Beweis für die These, daß das christliche Pascha nur eine Umformung des jüdischen und nichts anderes ist. In der kleinasiatischen Kirche feierten die Christen noch das ganze zweite Jahrhundert hindurch ihr Pascha am selben Tage wie die Juden, am Abend des 14. Nisan. Man ist heutzutage wohl darüber einig, daß diese quartodezimanische Observanz keine ketzerische Auflehnung war, sondern nichts anderes als das Festhalten an der uralten, im Wesen der Sache begründeten Sitte: mit der Differenz der evangelischen Berichte über den Todestag Jesu hat sie nicht das mindeste zu schaffen. Die Gegner der Quartodezimaner, die um 200 die Majorität hatten, stritten nicht für eine besondere Osterberechnung, sondern nur dafür, daß die Ostervigilie immer auf die Nacht vom Samstag auf den Sonntag, der Osterfesttag stets auf einen Sonntag fallen müsse. Das Datum dieses Sonntags bestimmten auch sie nach den Juden; es war derjenige, der auf die jüdische Paschafeier folgte. Das nannte man später, in der Zeit, in der man Osterzyklen hatte, das Pascha mit den Juden (oder das erste Pascha) feiern; Duchesne hat in einer seiner glänzendsten Arbeiten [Rev. des quest. histor. 28, 5ff.] nachgewiesen, daß die Quartodezimaner darunter nicht verstanden werden dürfen. Diese Observanz, den Ostersonntag nach dem Judenpascha anzusetzen, wird im 3. Jahrhundert in Rom und Alexandrien durch die Versuche, den Ostervollmond selbständig zu berechnen, verdrängt, und ist, weil diese beiden Zentren im Vordergrunde des historischen Interesses und der historischen Überlieferung stehen, aus der Kirchengeschichte hinausgeschoben; tatsächlich war sie erst neben dem quartodezimanischen Usus, dann allein das Alte und wirklich Überlieferte, das sich vielerorts noch bis tief ins 4. Jahrhundert hinein erhielt. Pionius in Smyrna tritt um 250 für sie genau so energisch ein, wie einst Polykarp für das τηρεῖν, für die Feier am 14. Nisan; ihm ist der Ostersonntag nach dem Judenpascha eine Institution des Apostels Paulus, der die Gemeinde von Smyrna gestiftet hat.[1] Die Didaskalia, eine Sammlung kirchlicher Ordnungen und Paraenesen sehr verschiedener Verfasser, die ihrer Hauptmasse nach älter als der novatianische Streit und die Verfolgung des Decius sein muß, schreibt ausdrücklich vor, daß man sich in der Bestimmung des Ostersonntags nach den Brüdern aus

[1] Corssen [in dieser Zeitschr. 5, 299ff.] hat mit Recht betont, daß diese aus Smyrna selbst stammende Überlieferung in schnurgradem Gegensatz zu der s. g. Tradition von dem Aufenthalt des Apostels Johannes in Asien steht. Den Leuten, die nicht aufhören, mit dieser „Tradition" zu operieren, können die Tatsachen der Überlieferung nicht oft genug zu Gemüte geführt werden.

dem Volke richten solle. Am Anfang des 4. oder Ende des 3. Jahrhunderts sah sich der alexandrinische Bischof Petrus genötigt, gegen Kleriker zu polemisieren, welche die alte Observanz als apostolisch verteidigten und rundweg erklärten, daß es ihnen einerlei sei, ob die Juden ihr Pascha gesetzlich und astronomisch richtig ansetzten oder nicht. Am längsten und zähesten hielt sich diese Observanz in Antiochien und den von Antiochien abhängigen Kirchen; da bestand sie noch zur Zeit des nicänischen Konzils. Die konstantinische Staatskirche räumte mit den jüdischen Resten auf. Die „Einheit der Kirche" ist das Programm der Kirchenpolitik Konstantins; die siegreiche Episkopalkirche, die dem Kaiser helfen sollte, die Welt zu regieren, durfte nicht mehr von der Synagoge abhängig sein und ihr vornehmstes Fest dann feiern, wenn die Juden die ungesäuerten Brote aßen. Schon der Beschluß der Synode von Arles [314], Ostern überall an einem Tage zu feiern, kommt faktisch auf ein Verbot der alten Observanz hinaus, und als Konstantin den Osten erobert hatte, ließ er durch das nicaenische Konzil die Feier „mit den Juden" formell verbieten. Daß er auf Widerstand stieß, verrät der erste Kanon des Konzils von Antiochien, der das Verbot energisch einschärfte. Und noch 387 hielt Johannes Chrysostomus es für nötig gegen diejenigen zu predigen, welche die Quadragesima nach dem Judenpascha berechneten. An der Peripherie, in den Sekten, denen die Großkirche nicht konservativ genug war, hielt sich der alte Gebrauch; so bei den Audianern[1] und den Novatianern in Phrygien.[2]

Wenn etwas, so beweist diese Observanz, daß die Christen selbst in ihrem Pascha ein ursprünglich jüdisches Fest erblickten. Es ändert nichts, wenn schon früh und außerhalb Roms und Alexandriens sich Bestrebungen geltend machen, von den Juden und der unbequemen Mondrechnung loszukommen. Am interessantesten ist der Osteransatz

---

[1] Sie beriefen sich dafür auf die Didaskalia, die sie in einer eigentümlichen Rezension benutzten; ihrer konservativen Art entspricht es durchaus, wenn sie von der alten Kirchenordnung nicht lassen wollten. Vgl. Epiphan. 70.

[2] Ps. Chrys. t. 8 p. 276b; die Predigt ist Ostern 387 gehalten. Sozomenos [7, 18[6]] bezeugt ausdrücklich, daß die Observanz bei den Novatianern althergebracht war, und Sokrates irrt sich, wenn er meint [4, 28[16]f.], die Synode von Pazos habe sie erst eingeführt. Die Sache war vielmehr so. Die „jüdische" Observanz war in der novatianischen Kirche des Orients nicht die alleinherrschende geblieben, sondern einzelne Gemeinden, vor allem die Konstantinopler, hatten den Usus der Großkirche angenommen. Da machte die Synode von Pazos den Versuch, den Brauch der Väter für obligatorisch zu erklären, drang aber nicht durch; eine zweite Synode stellte den status quo wieder her und erklärte die Differenz für erträglich, um die Einheit der novatianischen Kirche nicht zu gefährden [Sokr. 5, 21].

der Montanisten.[1] Sie verstanden unter dem jüdischen Nisan den siebenten Monat des Jahres, nicht mit Unrecht, da schon das AT die Monate bald vom Nisan ab zählt, bald das Neujahr in den Herbst setzt. Den siebenten Monat setzten sie nun gleich dem siebenten Monat des asiatischen Jahres, der mit dem 24. März beginnt, und legten Ostern auf den Sonntag, der dem 14. dieses Monats = 6. April folgte. Darin spricht sich deutlich der Glaube aus, daß das Ostern der Christen gleich dem Pascha des AT sei; weder der 7. Monat noch das Datum des 14. lassen sich anders erklären. In Kappadokien soll es Usus gewesen sein [Epiphan. 50, 1], den 25. März, das Aequinoctium des julianischen Kalenders zum Osterdatum zu machen. Wenn das damit gerechtfertigt wurde, daß der 25. März das Passionsdatum sei, so ist dies nur ein sekundäres Argument, ebenso wie sich die alexandrinischen Protopaschiten und die phrygischen Novatianer darauf beriefen, daß auch Jesus das Pascha mit den Juden gefeiert hätte. Das sind Gründe, mit denen man die Observanzen nachträglich verteidigte, aber keine historischen Erklärungen des Ursprungs, auf die es bei der Polemik gar nicht ankam. Wer das Aequinoctium zum Osterdatum machte, adoptierte die jüdische Theorie, nach welcher Moses den Ostermonat wegen der Frühlingsnachtgleiche den ersten genannt hatte: sagte man sich zugleich von der Mondrechnung los, so war es das einfachste, Ostern direkt an das Aequinoctium anzuknüpfen.

Leider ist es weder den Montanisten noch den Kappadokiern gelungen, das lunisolare Jahr von der Kirche fernzuhalten; die alexandrinischen und römischen Zyklen haben in die kirchliche Festordnung die Mondrechnung wieder hineingebracht, von welcher die von Caesar anerkannte hellenische Wissenschaft das bürgerliche Leben befreit hatte. Es ist kein Zufall, daß das Bestreben, den Mond selbständig zu berechnen und die Kirche von der Vormundschaft der Synagoge zu befreien, ohne daß die Vorschriften des AT verletzt zu werden schienen, sich in den beiden großen Zentren der Christenheit zuerst durchgesetzt und von da aus sich über die Provinzen verbreitet hat. Hier war das Selbstbewußtsein der christlichen Organisation am meisten erstarkt und hier war man zugleich am wenigsten geneigt zu revolutionären Neuerungen, die dem Verdacht ausgesetzt waren, schriftwidrig zu sein. Man konnte die Juden der Gegenwart schelten, daß sie das Pascha nicht mehr berech-

---

[1] Ps. Chrys. t. 8 p. 276c. Soz. 7, 18[12] ff. Pionius polemisiert in der Vita Polykarps dagegen, vgl. De Pionio et Polycarpo, Gött. Progr. 1905 p. 25.

nen könnten; in den „Hebraeern“ des AT mußte man die legitimen Stifter und Vorgänger der eigenen Ordnungen erblicken. Die Römer so gut wie die Alexandriner fundieren die Osterrechnung immer auf das AT und gehen regelmäßig auf das Pascha der Exodus zurück; Hippolyts Ostertafel verzeichnet alle überlieferten Paschafeste der alttestamentlichen Geschichte, stellt sie also auf gleiche Linie mit dem christlichen Osterfest. Die Rechnung wird nicht auf die Passionsgeschichte basiert, sondern umgekehrt, die Passionsgeschichte wird der fertigen Osterrechnung adaptiert.

Die Ostertafel des römischen Hippolyt vom Jahre 222 ist die älteste die sich erhalten hat. Hippolyt schreibt griechisch, importiert durchaus griechische Weisheit und ist kein Mann von eigenen Gedanken; da ferner die achtjährige Schaltperiode, nach der er den Zyklus konstruiert, auch von Dionys von Alexandrien empfohlen wird [Eus. KG 7, 20], so ist es sehr wahrscheinlich, daß Hippolyt von Alexandrien aus angeregt ist. Den Anlaß gab wahrscheinlich der Versuch des Blastus, in Rom die quartodecimanische Observanz einzuführen;[1] außerdem darf man nicht vergessen, daß Hippolyt Bischof einer Sondergemeinde war. Für die legitime römische Kirche beweist seine Ostertafel nichts; sie kann am

[1] [Tertullian.] adu. haer. 8 *est praeterea his omnibus etiam Blastus accedens, qui latenter Iudaismum uult introducere. pascha enim dicit non aliter custodiendum esse nisi secundum legem Moysi XIIII. mensis.* Der Vergleich mit Hippolyt. refut. 8, 18 lehrt, daß Ps. Tertullian Hippolyts großes Buch gegen die Ketzer exzerpiert hat, ebenso wie Epiphanius haer. 50, 1, den Filastrius 58 schlecht übersetzt; er lehrt zugleich, daß Hippolyts Tessareskaidekatiten nicht die kleinasiatischen Quartodecimaner sind. Hippolyt kämpft nicht, wie vor ihm der Bischof Victor, gegen eine Provinzialkirche, die sich auf ihre apostolische Tradition beruft, sondern gegen einen einzelnen, der mit Bibelzitaten operiert und ein Argument gebraucht, das regelmäßig auch von denen ins Feld geführt wird, welche den Ostersonntag nach dem jüdischen Pascha bestimmen. Blastus sagte [Chron. pasch. p. 13, 2 aus Hippolyts Syntagma] ἐποίηϲε τὸ πάϲχα ὁ Χριϲτὸϲ τότε ἧ [τῇ Hs.] ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριοϲ ἐποίηϲεν, οὕτω ποιεῖν. Ebenso argumentierte der alexandrinische Gegner des Petrus von Alexandrien [Chron. pasch. p. 7, 6] πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἀνάμνηϲιν τοῦ πάθουϲ αὐτοῦ ποιεῖϲθαι καὶ κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ὡϲ οἱ ἀπ’ ἀρχῆϲ αὐτόπται παραδεδώκαϲι, πρὶν Αἰγυπτίουϲ πιϲτεῦϲαι und die phrygischen Novatianer [Sokrat. 5, 22[73]]: noch bei Chrysostomus [t. 1 p. 610d] klingt der Gedanke nach. Daß Blastus in Rom ein Schisma hervorzurufen versuchte, bezeugt Euseb [KG 5, 15. 20[1]]. Dagegen hat sich die Polemik, in welcher Apollinaris von Hierapolis und Clemens von Alexandrien für das vierte Evangelium [Chron. pasch. 13, 16ff.] eintreten, Melito von Sardes aber, den Clemens bekämpfte [Eus. KG 4, 26[4]], die synoptische Überlieferung verteidigte, nicht um die Berechnung oder den Ritus, sondern um die Typologie des christlichen Pascha gedreht. Das Bruchstück aus Melitos Schrift bei Euseb. a. a. O. ist unverkennbar die Einleitung eines Dialogs, der sich an eine Osterfeier anknüpfte; eine historische Nachricht über einen Paschastreit steckt nicht darin.

Anfang des 3. Jahrhunderts noch ganz wohl sich in der Bestimmung des Ostersonntags nach den Juden gerichtet haben.

Die Oktaeteris war viel zu unvollkommen, um sich lange behaupten zu können. In Alexandrien stellte Anatolius zwischen 258 und 277 einen neunzehnjährigen Zyklus auf, aus dem mit geringen Modifikationen, wahrscheinlich 320, der kanonisch gewordene alexandrinische Zyklus abgeleitet ist; die Römer benutzten den 84jährigen Zyklus, der zuerst im Jahr 243 sich nachweisen läßt. Die Machtkämpfe, welche die alexandrinischen und römischen Päpste im 4. und 5. Jahrhundert über die Osteransage miteinander geführt haben, gehören nicht hierher, und ebensowenig kann ich hier die Konstruktion der beiden Zyklen auseinandersetzen; nur die Frage der Ostergrenze muß ich mit ein paar Worten streifen. Die römische wie die alexandrinische Kirche hat die jüdische Theorie akzeptiert, welche den Paschamonat mit der Frühlingsnachtgleiche zusammenbrachte, weil Moses ihn den ersten genannt hatte.[1] Aber die beiden Kirchen übersetzen die Theorie nicht auf gleiche Weise in die Praxis. Der römische 84jährige Zyklus legt in seiner ursprünglichen, durch Kompromisse noch unverfälschten Gestalt den frühesten Ostervollmond — den man nicht mit dem Ostersonntag verwechseln darf — auf den 15. März, den spätesten auf den 13. April. Auf diese Weise wird das julianische Aequinoctium, der 25. März, derart in die Mitte des Paschamonats gelegt, daß von den beiden Differenzen der Mondrechnung mit dem Sonnenjahr, die immer wieder vorkommen, die eine, 11 Tage, dem Aequinoctium vorangeht, die andere, 19 Tage, ihm folgt.[2] Es ist sehr möglich, daß diese Zahlenspielerei von den römischen Juden des 3. Jahrhunderts übernommen ist. Anatolius hat zuerst den Grundsatz aufgestellt,[3] der mit dem alexandrinischen Zyklus gesiegt hat,

---

[1] Exod. 12, 2. Die wahre Erklärung ist die, daß der Priesterkodex die Verschiebung des alten jüdischen Neujahrs im Herbst auf das babylonische Neujahr im Frühling rechtfertigen und als mosaische Institution legitimieren will [Wellhausen, Prolegg. 107]. Er ist nicht durchgedrungen; dazu mag beigetragen haben, daß der makedonische Kalender ebenso wie der altjüdische im Herbst anfängt. Die Zählung der Monate vom Frühjahr ab wird daher wieder aufgegeben und die babylonisch-aramaeischen treten an die Stelle.

[2] Die Rechnung steht bei dem Computisten von 243 [Ps. Cypr. de pascha comp. 4]; daß sie auf den 84jährigen Zyklus bezogen werden muß, habe ich in meinen Ostertafeln bewiesen.

[3] Er behauptet zwar, daß es schon die Juden vor der Zerstörung des Tempels getan hätten [Eus. KG 7, 32[16]], aber das ist nicht wahr. Philo und Josephus reden nur davon, daß der 15. Nisan in die Zeit des Aequinoctiums falle, das heißt nicht, daß er ihm notwendig und unter allen Umständen nachfolgen müsse.

daß auch der früheste Ostervollmond später fallen muß, als der Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders; er nahm als Ostergrenze den 26. Phamenoth [22. März], der kanonische Zyklus schob sie auf den 25. [21. März] zurück. Weil aus politischen Gründen die alexandrinischen und römischen Päpste in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts sich über die Osteransetzung zu vereinigen pflegten, haben die Römer zugunsten der alexandrinischen Rechnung oft auf ihre frühen Daten verzichtet und darüber das Verständnis ihres Zyklus eingebüßt; ihre Rechnung ist schließlich so in Unordnung gekommen, daß sie nicht mehr aus noch ein wußten. Aber erst im 5. Jahrhundert taucht die falsche Behauptung auf, daß die römische Ostergrenze der 21. März sei. Eine Ironie der Geschichte ist es, daß die Juden, denen die Alexandriner und nach dem definitiven Sieg des alexandrinischen Zyklus die Christen überhaupt fort und fort vorhielten, daß sie ihr Pascha falsch berechneten, die christliche Theorie annahmen, als sie ihren neuen Kalender um 500 konstruierten; sie setzten ebenfalls den frühesten 15. Nisan so an, daß er mit dem Datum des Eintritts der Sonne in den Widder zusammenfiel. Freilich bestimmten sie diesen Zeitpunkt genauer, als es einst Anatolius getan hatte, aber das ändert an der Tatsache nichts, daß die Rabbinen dem Grundsatz derselben Christen sich anbequemten, mit deren Osterberechnung der neue Kalender konkurrieren sollte.

Zur altchristlichen Osterfeier gehören drei Dinge: das Fasten vor Ostern,[1] die Vigilie in der Osternacht und das Brechen des Fastens [technisch ἀπονηστίζεσθαι] am Schluß der Vigilie. Wann das Osterfasten anfangen, wie streng es gehalten werden sollte, darüber bestanden die verschiedensten Ordnungen, wie u. a. Irenäus an einer berühmten und viel zitierten Stelle bezeugt [Eus. KG 5, 24[12]]; im großen und ganzen ging die Entwicklung den Weg, daß das Fasten immer länger, aber weniger streng wurde. Es fehlt aber nie: ein christliches Osterfest ohne Fasten ist undenkbar. Die Vigilie der Osternacht bestand in gemeinschaftlichem Wachen, Beten und Psalmsingen, eine kurze Schilderung gibt Eusebius [KG 2, 17[21]], wichtiger sind die ausführlichen Vorschriften der Didaskalia [p. 93, 6—18 Lag.]. Auch hier walten im einzelnen Unterschiede, in welche ein kanonischer Brief des Dionysios von Alexandrien [p. 94ff. der Feltonschen Sammlung] einen interessanten Einblick gestattet. In Rom dehnte man das Fasten und die Vigilie bis zum Hahnenschrei aus, Dionys selbst verlangt, daß man mit dem Schluß der

[1] Tertull. de or. 18 *die paschae quo communis et quasi publica ieiunii religio est.*

25. 1. 1906.

Vigilie wenigstens bis über Mitternacht warten solle; das Fasten erst im letzten Viertel der Nacht zu brechen, sei eine besondere Askese, die man anerkennen müsse, was so viel besagt, als daß eine solche Leistung nicht von jedem verlangt werden könne. Man erkennt aus seinen Äußerungen deutlich, daß in Aegypten und den angrenzenden Provinzen — er schreibt an den Bischof der kyrenaischen Pentapolis — die Ostervigilie im Haus gefeiert wurde, so daß individuelle Differenzen unvermeidlich sind und in gewissen Grenzen toleriert werden müssen. Daraus entwickelte sich die Observanz, die in den Osteransagen der Festbriefe des Athanasius regelmäßig vorkommt: das Fasten wird am Abend des Ostersamstags gebrochen, in den Häusern, und der eigentliche Ostergottesdienst der Gemeinde ist am Sonntag Morgen. Die Didaskalia zeigt ein anderes Bild: da wird die Vigilie gemeinschaftlich begangen, und der Schluß ist eine Agape; die Reichen werden ermahnt von ihrem Überfluß den Armen abzugeben. Daß die Agape, der ἀπονηστισμός, der Kern der Osterfeier und die Trennung des Fastenbrechens vom Ostergottesdienst sekundär ist, dürfte klar sein, im Übrigen braucht man sich nicht zu streiten, ob Haus- oder Gemeindefeier älter ist. Denn wenn auch das Brechen des Fastens in der Osternacht mit der Auferstehungsgeschichte der Evangelien in Beziehung gesetzt ist, so ist diese Geschichte doch mit Nichten der Ursprung der Feier. Beim christlichen Mahl ist der auferstandene Herr immer zugegen, und er wird nicht nur einmal im Jahr gefeiert. Jene Beziehung ist liturgische Deutung und lehrt über die Entstehung der pannychischen Feier nichts. Im Evangelium steht nichts davon daß die Jünger in der Auferstehungsnacht gewacht hätten. Dagegen nennt das AT die Paschanacht προφυλακή ליל השמרים [*nox vigiliarum*], und Eusebius [KG 2, 17[21]] hat in seiner Weise Recht, wenn er die pannychische Osterfeier der Christen mit der Pannychis zusammenstellt, die nach Philos Bericht [de vita contempl. p. 481ff., vgl. Conybeares Bemerkungen p. 306ff. seiner Ausgabe] die jüdischen Therapeuten an der Vigilie des Pfingstfestes abhielten. Es ist in jüdischen Kreisen üblich gewesen die großen Feste pannychisch zu begehen und nach jüdischem Gebrauch haben die alten Christen aus der Paschanacht eine Vigilie, eine ליל השמרים gemacht oder vielmehr den alten pannychischen Charakter des Festes treuer bewahrt als die Juden selbst. Das Pascha war ein Hausfest; die Hausgemeinde ist die älteste Form der christlichen Organisation, und man braucht als die ursprüngliche Observanz nur anzusetzen, daß die Hausgemeinde in der Osternacht zusammenkam und nach der Vigilie das Fasten brach, um zu

verstehn, wie in späterer Zeit die Usancen auseinandergingen, indem die Feier teils eine Gemeindefeier wurde, teils das Brechen des Fastens den einzelnen christlichen Familien überlassen blieb und der sonntägliche Gottesdienst sich an die Stelle der Agape setzte.

Das jüdische Pascha ist ein Mahl; das christliche soll sich durch das vorhergehende Fasten scharf von dem jüdischen unterscheiden. Gemeinschaftliches Fasten ist bei den Juden und daher auch bei den Christen ein Zeichen der Trauer. Durch den Herrenspruch Mc 2, 18ff. Mt 9, 14ff. Luk 5, 33ff. wurde die Deutung des Paschafastens auf den Tod Jesu nahe gelegt und kommt oft genug vor. Ich bezweifle aber, daß die alten Christen auf den Gedanken kommen konnten ein jährlich wiederkehrendes Fasten zur Erinnerung an den Tod Jesu einzusetzen: der Herr war ja nicht tot, sondern lebte. Die Didaskalia schärft es mehr als einmal ein,[1] daß das Trauerfasten Jesu nicht gelten könne und dürfe; die Christen fasten aus Kummer über die verlorenen Brüder aus dem Volke, über das irrende Israel. Das ist nicht persönliche Spekulation, sondern in einem Ritus begründet; denn nach der Didaskalia hat das gemeinschaftliche Beten der Osterpannychis zum Ziel und Inhalt die Erlösung Israels; hier lag also eine liturgische, überlieferte Form vor, die ein die Ordnungen aufzeichnender Kleriker wohl deuten und ausmalen, aber nicht machen kann. Die griechische Rezension, welche die Audianer benutzten und die, nach dem wenigen zu urteilen, was Epiphanius aufbewahrt hat, älter und eigentümlicher ist als die syrischen Übersetzungen, auf die wir angewiesen sind, gibt als *ratio* des Fastens und des Fastenbrechens an [Epiph. 70 p. 823c]: λέγουσιν γὰρ οἱ αὐτοὶ ἀπόστολοι ὅτι „ὅταν ἐκεῖνοι εὐωχῶνται, ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπὲρ αὐτῶν πενθεῖτε, ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τὸν Χριστὸν ἐσταύρωσαν. καὶ ὅταν αὐτοὶ πενθῶσι τὰ ἄζυμα ἐσθίοντες ἐν πικρίσιν [Exod. 12, 8], ὑμεῖς εὐωχεῖσθε.“ Das trifft den Nagel auf den Kopf. Das Pascha war für die Juden das Fest der nationalen Freude und des nationalen Stolzes: dem stellten die Christen das Trauerfasten entgegen. Schon im A. T. [Deut 16, 3] gelten umgekehrt die Mazzot als das Brot des Elends, [ἄρτος κακώσεως, לחם עני]; wenn die Juden es essen müssen, freuen sich die Christen bei der Agape, die das Fasten bricht, des erstandenen Messias. Im Gegensatz verrät sich das Bewußtsein der alten Gemeinschaft und der Ritus beweist, daß es seine guten Gründe hatte, wenn

[1] Ich muß hier auf die Analyse des Textes verweisen, die ich in einem besonderen Kapitel der „Ostertafeln“ gegeben habe.

die alte Kirche das Pascha „mit den Juden" feierte. Am Osterfest wird klar wie das Christliche aus der jüdischen Wurzel neu herausgewachsen ist. Es will nicht ein historisches Ereignis feiern, solche jährlichen Erinnerungsfeste haben immer etwas Gemachtes und Gezwungenes; es ist ein gewachsenes Reis auf altem Stamme, eine alte Form von innerem Leben umgebildet, und niemand kann sagen von wem und wie's gemacht ist: denn nichts ist gemacht, sondern alles ist geworden.

Sollte nun aber doch noch jemand daran zweifeln, daß das christliche Pascha aus dem jüdischen hervorgewachsen ist und lediglich aus ihm erklärt werden muß, so kann ihn das Pfingstfest eines besseren belehren. Die jüdischen Schabuʿot sind kein einzelner Festtag, sondern die עצרת, der Abschluß einer siebenwöchentlichen Festzeit, die nach der zu Jesu Zeit schon feststehenden Tradition mit dem 16. Nisan, dem zweiten Tag der Mazzot beginnt: es ist die alte Freudezeit der Ernte. Ebenso ist die christliche πεντηκοστή nicht der Pfingstsonntag allein, sondern eine 50 tägige Freudezeit, die mit dem Ostersonntag beginnt. Noch in den Festbriefen des Athanasius wird regelmäßig die gesamte Pfingstzeit angesagt. Der 20. Kanon des nicaenischen Konzils schärft die alte, schon Tertullian[1] bekannte Vorschrift ein, daß in den Tagen der Pentekoste, d. h. von Ostern bis Pfingsten, beim Gottesdienst ebensowenig gekniet werden darf wie am Sonntag. Denn wie an jedem Sonntag, so weilt in dieser ganzen Zeit der Herr bei der Christengemeinde, und die Geberde der Knechtschaft schickt sich nicht, wenn der siegreiche Messias unter den Seinen ist. Da ist es mit Händen zu greifen, wie die jüdischen Schabuʿot von den Christen beibehalten und umgedeutet sind.

Ich muß noch einmal zur Osterrechnung zurückkehren. Sobald der Ostervollmond selbständig berechnet und der Ostersonntag nach ihm bestimmt wurde, erhob sich die Frage, welches Mondalter für den Ostersonntag zulässig sei; dabei wird wegen des AT, das den Abend des 14. Nisan für das Pascha festsetzt, als Mondalter des Ostervollmonds XIV angesetzt. Der Sache nach kommt die Frage nach dem Mondalter auf das Problem hinaus, wie nah der Ostersonntag an den Vollmond heranrücken dürfe; ist diese Grenze festgesetzt, so ergibt sich von selbst, daß auch die 6 nächst höheren Mondalter zugelassen werden

[1] De orat. 23 *nos uero, sicut accepimus, solo die dominicae resurrectionis non ab isto* (dem Niederknien) *tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cauere debemus . . . tantundem et spatio pentecostes, quod eadem exultationis sollemnitate dispungimus. ceterum omni die quis dubitet prosternere se deo uel prima saltem oratione qua lucem ingredimur?*

müssen. Die Theorie hält stets daran fest, daß der Sonntag der das niedrigste zulässige Mondalter hat, also dem Vollmond am nächsten liegt, derjenige ist, den das Fest eigentlich fordert; die anderen sind Notwendigkeiten, die sich nicht vermeiden lassen, weil der Vollmond sich nun einmal um die Wochenrechnung nicht kümmert. Der zyklisch berechnete Vollmond ist im Lauf der Entwicklung an Stelle des jüdischen Pascha getreten; er wird auch oft τὸ Ἑβραίων πάσχα oder τὸ νομικὸν πάσχα genannt. Geht man in die Zeiten zurück, in denen die jüdische Festansage den Ostersonntag bestimmte, so wird klar, daß in der Frage nach dem Mondalter des Ostersonntags eine ältere steckt, die sich sofort erheben mußte, so bald man die christliche Paschafeier auf den Sonntag verlegte, die Frage nämlich, wie nahe kann der Ostersonntag und vor allem die Ostervigilie an das jüdische Pascha heranreichen? Es ist nicht zu beweisen, liegt aber in der Natur der Sache, daß die Regeln, welche die kirchlichen Zyklen für die Mondalter festsetzen, auf ältere Observanzen zurücklaufen, die dem Intervall zwischen der christlichen Ostervigilie und der jüdischen Paschanacht gelten.

Die Alexandriner setzen als niedrigstes und daher im letzten Grunde korrektes Mondalter des Ostersonntags die *XV lunae* an. Dann fällt die Ostervigilie in die Nacht von der *XIV* auf die *XV lunae*; der Ansatz des A. T. wird haarscharf erreicht, und gerade diese Rechnung dokumentiert am allerdeutlichsten, daß das Osterfest kein historisches Erinnerungsfest der Auferstehung sein soll. Die Passionsgeschichte wird so konstruiert, daß Jesus am 14. Nisan das Pascha aß, am 15. gekreuzigt wurde und am 17. auferstand [Prolog des Theophilus bei Krusch, Studien z. mittelalterl. Chronolog. p. 225]. Das höchste zulässige Mondalter des Ostersonntages ist XXI; es muß dann genommen werden, wenn der Vollmond auf einen Sonntag fällt.

Die römische Observanz, die schon im Zyklus Hippolyts in voller Schärfe heraustritt und dem Prinzip nach ohne Unterbrechung festgehalten ist, so lange es eine selbständige römische Osterrechnung gegeben hat, verlangt als niedrigstes Mondalter die *XVI lunae*, so daß der Charfreitag regulär auf die *XIV lunae* fällt. Das paßt zur Passionsgeschichte des Evangeliums Johannis; es würde aber sehr verkehrt sein, wollte man meinen, daß die Römer mit ihrem Ritus für dies Evangelium gegen die Synoptiker Zeugnis ablegen wollten. Das läßt sich schon dadurch widerlegen, daß der Computist von 243, der für den Ostersonntag kein niedrigeres Mondalter als XVI zuläßt, anstandslos die Passions-

geschichte so konstruiert, daß der historische Charfreitag das Monddatum XV, wie bei den Alexandrinern, erhält.[1] Davor würde er sich ängstlich gehütet haben, wenn die von den Synoptikern abweichende Ansicht des vierten Evangelisten über den Todestag Jesu bei der Osterrechnung irgend eine Rolle gespielt hätte. Auch die harmonistische Gleichgiltigkeit, mit der die Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts die Differenz der Passionschronologie behandeln, verrät, daß diese Differenz sich nicht in den verschiedenen Regeln über die Mondalter des Ostersonntags fortsetzt. Nach Tertullian adu. Iud. 8 ist Christus gekreuzigt *temporibus paschae . . die prima azymorum quo agnum occiderunt ad uesperam.* Das stimmt zum vierten Evangelium; aber das hindert ihn nicht an einer anderen Stelle [de bapt. 19] den Synoptikern zu folgen. Irenaeus setzt 2, 22, 3 die Passion auf den Tag nach dem Pascha und macht 4, 10, 1 nach Paulus und Johannes den gekreuzigten Jesus zum Paschalamm. Man muß auch die römische Observanz auf das jüdische Pascha zurückführen, um die richtige Erklärung zu finden. Der 16. Nisan ist bei den Juden der Tag von dem ab das Wochenfest gerechnet wird. Bei den Christen beginnt die Pfingstzeit mit dem Ostersonntag; darum meinten die römischen Christen in der älteren Zeit, ehe sie den Mond berechneten, der Ostersonntag dürfe nicht vor den 16. Nisan, den zweiten Tag des Mazzotfestes rücken.[2] Daraus ist dann die Regel entstanden, dem Ostersonntag mindestens das Mondalter XVI zu sichern; fiel also der Vollmond auf einen Samstag, so wurde in Rom nicht, wie in Alexandrien, der nächste, sondern der darauf folgende Sonntag mit dem Mondalter XXII zum Ostertag.

Es ist noch eine dritte Observanz, die britisch-irische, zu berücksichtigen. Die Nachrichten über die irische Osterfeier stammen aus später Zeit und müssen sehr vorsichtig gedeutet werden. Der 84jährige Zyklus, den die Iren in der letzten Periode ihrer selbständigen Osterrechnung benutzen, ist nachweislich eine junge und schlechte Modifikation des römischen, nicht älter als das 5. oder gar 6. Jahrhundert. Über das Alter ihrer Ostergrenze, des 25. März, wage ich keine Vermutung. Aber

---

[1] [Cypr.] de pascha comp. 21 *dominus noster Iesus passus est luna XV et requieuit in corde terrae XVI, tertio autem die luna XVII inuenta reuersus est ab inferis de terrae fundamentis.*

[2] Clemens von Alexandrien [Chron. pasch. 15, 11]: τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.

die Mondalter ihres Ostersonntags, XIV—XX, sind viel zu eigentümlich, widersprechen der römischen und alexandrinischen Rechnung zu sehr als daß sie eine junge Erfindung sein könnten. Diese Observanz muß in eine Zeit zurückreichen, in der die Osterfeier noch sehr viel stärkere Differenzen aufwies als im 4. Jahrhundert, wo mit Hilfe der Kaiser der römische und der alexandrinische Papst die Welt unter einander teilten; sie ist ein Beweis, daß das Christentum schon im 3. Jahrhundert nach Britannien kam, und nicht über Rom,[1] sondern wahrscheinlich direkt aus dem Orient, oder wie man auch sagen kann, aus gallischen Kirchen die dem Orient nahe standen. Denn es duldet keinen Zweifel, daß die britisch-irische Observanz der quartodezimanischen am nächsten steht. Die Quartodezimaner müssen für den Fall daß das jüdische Pascha am Abend eines Sonntags gefeiert wurde, am Sonntag gefastet haben. Die Iren brachen, wenn der Vollmond an einem Sonntag eintrat, das Fasten am Sonntag Morgen oder Samstag Abend, für Römer und Alexandriner ein unerhörter Greuel. Auch diese alte Sitte beweist dasselbe wie alle andern Osterrechnungen und Osterbräuche, daß für das christliche Pascha nicht die Passionsgeschichte, sondern die Vorschriften des AT über das jüdische Pascha die Richtschnur abgeben, weil das Fest nichts anderes war und sein wollte als die Erfüllung des „Typus" der im Gesetz vorbereitet war.

Ostern und Pfingsten sind verchristlicht; das dritte große Fest, Laubhütten ist nicht übernommen. Beachtenswert ist, daß der vierte Evangelist darin ein Problem gesehen hat [Jo 7, 8. 10 in scharfem und gewolltem Gegensatz zu 12, 23. 12].

II.

Riten und Feste haben, wie schon gesagt, geschichtsbildende Kraft. Die Christen mußten bei ihren Festen des gestorbenen und auferstan-

[1] Die Hypothese, daß die Mondalter XIV—XX am Anfang des 4. Jahrhunderts in Rom kanonisch gewesen wären, beruht auf falscher Ausdeutung einiger römischer Osterdaten, die durch Kompromisse zwischen Rom und Alexandrien zu erklären sind. Der Zyklus des Hippolyt, der 84 jährige Zyklus und noch der Cursus paschalis des Victorius erkennen als römisch nur die Mondalter XVI—XXII an. Ein Prinzip das über zwei Jahrhunderte verfochten ist, kann nicht für ein paar Jahrzehnte als Prinzip aufgegeben sein, und daran ändert nichts, daß die Römer in praxi und im einzelnen Fall sich ein nach ihrem Prinzip falsches Osterdatum um der Einheit der Kirche willen öfter haben gefallen lassen. Das haben die Alexandriner vor Theophilus auch getan, und trotzdem deutet darum niemand den alexandrinischen Zyklus um. Was aber den Alexandrinern recht ist, ist den Römern billig.

denen Heilands gedenken, und es hätte mit wunderbaren Dingen zugehen müssen, wenn diese Feste nicht auf das was sie von ihm erzählten, zurückgewirkt hätten. Der Anlaß dazu war umsomehr geboten, als Jesus zum Paschafest wirklich nach Jerusalem gegangen war. Erlebt hat er es nicht; der älteste, von Korrekturen noch freie Bericht sagt ausdrücklich [Mk 14, 1. 2], daß er zwei Tage vor dem Pascha verhaftet sei, „damit am Fest kein Tumult entstehe." Dann ist er am Tage vor dem Pascha gekreuzigt.[1] Dadurch ist die synoptische Erzählung, welche die Nacht, in der der Herr verraten ward, zur Paschanacht macht, von vornherein als ungeschichtlich gekennzeichnet, nicht minder aber auch die Korrektur des vierten Evangeliums, die Kreuzigung und Paschaopfer zusammenfallen läßt. Ist aber die Verbindung der Passion mit dem Tage des Paschafestes eine Legende, so ist der Verdacht nicht abzuweisen, daß sie im Zusammenhang mit der Paschafeier der ältesten Gemeinden entstanden ist. Es gilt also, die evangelischen Berichte einmal von diesem Gesichtspunkte aus zu betrachten.

Das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern kann kein Paschamahl gewesen sein, es stimmt nicht mit dessen Riten überein.[2] Streng genommen, behauptet die alte Überlieferung das auch nicht. Die Erzählung bei Mk. 14, 12 f. zerfällt in drei Abschnitte, die nur lose miteinander verbunden sind: die Vorbereitung des Pascha [vgl. 12—17], die Ankündigung des Verrats [18—21], das „Abendmahl" [22—25]. Dadurch daß der zweite und dritte Abschnitt gleichmäßig mit der Bemerkung anfangen, daß das was erzählt wird, beim Essen geschehen sei — vgl. 18 ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐcθιόντων, vs. 22 ἐcθιόντων αὐτῶν — und hinter die wunderbare Vorbereitung des Pascha gestellt sind, werden sie beide, unabhängig von einander, an die Vorbereitung des Pascha angeknüpft,[3] und eben

[1] Vgl. Wellhausen, Ev. Marci 114. Ev. Lucae 120.

[2] Vgl. Spitta, Beitr. z. Gesch. und Lit. d. Urchristentums 1, 221 ff.

[3] Vgl. Wellhausen, Ev. Marci 120. Das Wort ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰc τὸ τρυβλίον soll nicht ein Zeichen angeben, woran der Verräter erkannt werden kann. Matthaeus [26, 23] versteht als Objekt richtig τὴν χεῖρα: der Ausdruck heißt, „wer mit mir das Essen aus der Schüssel holt" und bedeutet nichts anderes als „mein Tischgenosse"; er wiederholt das vorhergehende ὁ ἐcθίων μετ' ἐμοῦ, das wohl nur als erklärende Glosse hineingekommen ist. Wenn Matthaeus das Gespräch zwischen Judas und Jesus folgen läßt, in dem dieser dem Verräter sein Vorhaben auf den Kopf zusagt [26, 25], so beweist er damit, daß jenes Wort Jesu nicht ausreicht den Verräter zu kennzeichnen. Bei Lukas [22, 21—23] werden die zwölf ebenso wenig aufgeklärt wie bei Marcus; ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐcτὶ τῆc τραπέζηc paraphrasiert die von Jesu gebrauchte Wendung richtig und so daß jedes Mißverständnis ausgeschlossen ist. Dadurch daß die Szene hinter das Abendmahl gerückt ist und Jesus den Verräter nicht wie bei Matthaeus offenbart, wird der schwere Anstoß beseitigt, daß er erst den

diese Tatsache beweist, daß die Ankündigung des Verrats und das letzte Mahl ursprünglich gesonderte[1] Geschichten waren, die jede für sich auf das Pascha bezogen wurden, als einmal die Anschauung aufgekommen war, das letzte Mahl des Herren sei ein Paschamahl gewesen. Dann sitzt der Paschatag nur fest in der durch und durch legendarischen Geschichte von seiner Vorbereitung; Matthaeus hat sich an den Wundern so gestoßen, daß er sie gestrichen [26, 17—19] und damit das Beste weggenommen hat. Was die Legende bezweckte, kann man aus der Argumentation lernen, mit der später die Bestimmung des Ostersonntags nach dem jüdischen Pascha verteidigt wurde [vgl. S. 14[1]]: „wir müssen das Pascha mit den Juden feiern, weil der Herr es auch getan hat." Nicht ohne Grund wird ein großer Saal auf geheimnisvolle, also göttliche Weise ausfindig gemacht, in dem das Pascha gegessen wird: man erkennt die Hausgemeinde der ältesten Zeit wieder, die sich in dem Saal eines Hauses zum Pascha versammelte. Und zwar nicht zur christlichen Ostervigilie, sondern zum rechten und echten Paschabraten der Juden; die Geschichte paßt nur zum jüdischen Fest. Sie soll motivieren, daß die Christengemeinde fortfuhr das Pascha nach der Weise der Väter zu essen, und verrät damit, daß diese Sitte anfing Anstoß zu erregen.

Lukas bildet die ganze Erzählung stark um, nicht nur aus schriftstellerischen Gründen, sondern auch darum, weil die Stellung der Gemeinde zum Pascha eine andere geworden war. Allerdings behält er die wunderbare Vorbereitungslegende in vollem Umfang bei, beseitigt die Fugen die bei Markus und Matthäus die drei Teile der Erzählung auseinanderhalten, so daß bei ihm kein Zweifel möglich ist, daß das Abendmahl das Pascha sein soll, und setzt geradezu das Paschalamm an

---

Verrat prophezeit und dann mit den Jüngern das Abendmahl ißt, obgleich Judas noch dabei ist. Das Johannesevangelium, das hier wie sonst deutlich Lukas benutzt und fortsetzt [vgl. 13, 2. 27 mit Luk. 22, 3] hebt diesen Anstoß scharf hervor [13, 18. 19] und gestaltet die Weissagung um zu einem Privatgespräch zwischen Petrus, dem Liebling des Herrn und diesem selbst, auf welches das Erkennungszeichen wirklich folgt; damit es zu einem solchen werde, ist aus dem Ausstrecken der Hand in die Schüssel das Eintauchen des Brotes in die Brühe geworden, und das tut nicht Judas, sondern Jesus selbst führt das ganze Zeichen aus. Die Korrektur macht dem Dichter des vierten Evangeliums Ehre und die Maler taten Recht, wenn sie sich an sie hielten: aber sie bleibt doch eben eine Korrektur und wird durch kein Räsonnement, so sophistisch es auch sein mag, zu einer selbständigen Überlieferung.

[1] Das gilt nicht nur für das Abendmahl, sondern auch für die Prophezeiung des Verrats, denn die Schüssel aus der sich jeder das Essen herauslangt, paßt nicht zum Paschabraten.

Stelle des Brotes.[1] Aber in bedeutungsvoller Weise ist das Wort, das Jesus beim Becher spricht, er werde nicht wieder von der Frucht des Weinstocks trinken, auf das Pascha übertragen [22, 15. 16]: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμηcα τοῦτο τὸ πάcχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕωc ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βαcιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Das Pascha, das Jesus mit seinen Jüngern ißt, ist das letzte; das jüdische Freudenfest soll durch Jesu Leiden seine Erfüllung finden in der Freude des Reiches Gottes. Was Wellhausen [Ev. Lukas 122] noch zweifelnd ausspricht, halte ich, wenn man es mit der Geschichte des christlichen Osterfestes zusammenhält, für sicher: Lukas verkehrt die Legende vom Paschamahl in ihr Gegenteil, er will die jüdische Paschafeier nicht motivieren, sondern für antiquiert erklären.

Mit energischer Aufbietung aller schriftstellerischen Mittel und gemäß seiner Feindschaft gegen das offizielle Judentum setzt der vierte Evangelist dies Bestreben fort. Mit festem Griff reißt er die Eucharistie aus der Einleitung der Leidensgeschichte heraus und macht die Speisung des Volks zum Gegenbild der Abendmahlsfeiern der christlichen Gemeinde [6, 26. 27. 32—35. 41. 48—58]; in der Datierung „kurz vor dem Pascha der Juden" [6, 4], der Erwähnung des Verräters und dem sich anschließenden Gespräch mit Petrus [6, 64ff.; vgl. Lk 22, 31f.] deutet er die Stelle an, an der die Eucharistie vor seiner Änderung stand. Wie sie vom Paschamahl gänzlich gelöst ist, so weist er zweimal darauf hin, daß die Nacht der Gefangennahme nicht die Paschanacht war [13, 1. 18, 28]. Das Herrenmahl wird als Agape gekennzeichnet;[2] aber nicht das Mahl ist die Hauptsache, sondern die διακονία des Herrn, die ihr vorhergeht. Jesu Rede an die Jünger bei Lukas 22, 25ff. ist in eine symbolische Erzählung umgesetzt, die das διακονεῖν, das bei Lukas[3] noch mit den Mahl zusammenhängt und „aufwarten" heißt, zum niedrigsten Dienst steigert. Lukas hatte Mt. 19, 28 hereingezogen und die

---

[1] Luk 22, 19. 20 sind von Blaß mit Recht gestrichen; vgl. Wellhausen, Ev. Marci 124. Ev. Lucae 121.

[2] Das Verbum ἀγαπᾶν 13, 1. 34 geht allerdings auf die Fußwaschung; aber die singuläre, um nicht zu sagen sprachwidrige Anwendung im Sinne von „einen Liebesdienst erweisen" erklärt sich nur daraus daß die Anspielung auf die ἀγάπη beabsichtigt ist. Dem Evangelisten ist es wichtiger, daß Jesus seinen Jüngern die Füße gewaschen, als daß er mit ihnen eine Agape gehalten hat; ἐγώ εἰμι ἐν μέcῳ ὑμῶν ὡc ὁ διακονῶν hatte Lukas [22, 27] gesagt: darum wagt er es durch ein neugeprägtes Wort die Fußwaschung zum Hauptstück der Agape zu machen.

[3] Man darf vermuten, daß Lukas Rangstreitigkeiten bei der Agape bekämpft, wenn er nicht geradezu auf die Diakonie anspielt. Act 1, 25 wird Apostolat und Diakonie identifiziert.

Ermahnung an die Apostel mit Verheißungen verquickt; die weist der vierte Evangelist, wie immer, scharf ab [13, 33]: καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι,[1] und setzt an deren Stelle das neue Gebot 13, 34. Wie bei Lukas, so folgt auch hier das Gespräch mit Petrus. Man muß diese Fülle von Absichtlichkeiten, Beziehungen, Anspielungen, die fortlaufende Überarbeitung des Lukas, die souveräne Handhabung des vorhandenen Stoffes sich gegenwärtig halten, um zu der Einsicht zu kommen, daß es unzulässig ist die synoptische Überlieferung und die des vierten Evangeliums über den Todestag Jesu als gleichberechtigt einander gegenüberzustellen und sie nach Wahrscheinlichkeitsgründen gegen einander abzuwägen. Der vierte Evangelist überliefert nicht, sondern er gestaltet um; er führt radikal durch, was Lukas angefangen hatte, und wirft die Paschafeier aus dem Evangelium von Jesus hinaus, weil er von dem Pascha der Juden nichts mehr wissen will. Es ist nur die Krönung des Ganzen, wenn der paulinische Gedanke [1 Kor 5, 7] τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός symbolisiert und in die Kreuzigungsgeschichte hineingetragen wird [19, 33ff.];[2] wie die antiken Geschichtsschreiber dann zu zitieren pflegen, wenn sie zweifelhaftes, auffallendes, neues berichten, so beruft sich der Evangelist gerade für diese seine Abänderung der Datierung mit Nachdruck auf den Augenzeugen. Ihm ist alles, was geschehen ist, nur ein Gleichnis, und es kommt lediglich auf die innere Wahrheit des Gleichnisses an; die empirisch-historische Wahrheit existiert für ihn nicht.

Vom christlichen Pascha findet sich bei Lukas und dem vierten Evangelisten keine Spur. Es hat sich selbständig in der Gemeinde herausgebildet, weil das Judenpascha nicht mehr gebilligt wurde, aber die Überlieferung von einer Paschafeier des Herrn schon zu fest saß um beseitigt werden zu können. Laubhütten hatte keinen Halt an der evangelischen Tradition und verschwand aus der Festordnung der Kirche; aber — ein charakteristisches Zeichen für die Macht des Jüdischen — die Pfingstzeit mit dem Schlußfest blieb, weil die Schabuʿot von den Mazzot nicht zu trennen waren. Die Pentekoste wurde zur christlichen

[1] Denn sie sterben nicht mit Jesu zusammen; vgl. vs. 36.

[2] Das Petrusevangelium setzt allerdings ebenfalls die Kreuzigung auf den Paschatag [5]; aber es hat das Johannesevangelium benutzt. Das folgt nicht so sehr aus 14 (wo Jesus mit ἐπ᾽ αὐτῷ gemeint ist), als aus kleinen Anspielungen im Wortlaut, vgl. 6 ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες mit Io. 19, 10; 55 παρέκυψαν mit Io. 20, 11; auch daß 50 Maria Magdalena allein genannt ist und das Grab in einen Garten [24] verlegt wird [Io 19, 41. 20, 15], ist verräterisch.

Freudenzeit, und der Pfingstsonntag zum Tag des Geistes, den der Herr zurückgelassen hatte, in feinem Gegensatz zu der jüdischen Anschauung, daß Pfingsten das Fest der Gesetzgebung sei. Daß die Geschichte von der Ausgießung des Geistes auf die Stifter der Gemeinde das αἴτιον des aus dem Judentum übernommenen Festes ist, liegt auf der Hand; das Mißverständnis der Glossolalie beweist, daß sie nicht alt ist.

Die christliche Umformung der zwei jüdischen Jahresfeste wird zwar später zu setzen sein als die Aufzeichnung der Evangelien, darf aber auch nicht zu weit hinuntergerückt werden. Man stritt sich nachher über die Zeit des Festes, aber nicht über den Ritus, wenigstens nicht über die Hauptsachen, das Fasten, die Vigilie und das Fastenbrechen. Diese Einigkeit läßt sich nur so erklären, daß die neue Sitte verhältnismäßig früh aufkam und sich rasch ausbreitete; von einem Kampf zwischen dem jüdischen und christlichen Ritus hören wir nichts. Viel älter als die Jahresfeste sind die christlichen Wochentage; sie reichen bis zur Urgemeinde hinauf. Schon Paulus kennt den Sonntag [1 Kor 16, 2] und die Fasttage des Mittwochs und Freitags stehen im ältesten Evangelium [Mk 2, 18ff. Mt 9, 14ff. Lk 5, 33ff.]. Ihre Institution wird auf eine Weissagung Jesu zurückgeführt; das kann nichts anderes heißen als daß sie eine Institution der Urgemeinde sind. Absichtlich wurden andere Tage gewählt als die welche bei den Juden üblich waren; daß dies der einzige Grund bei ihrer Auswahl war, gesteht die Lehre der Apostel noch ganz offen ein [8, 1]: αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ [Montag und Donnerstag]· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν. Die Christen folgten übrigens den Juden auch darin daß die Fasttage nicht obligatorisch waren. Es zeigt sich im späteren Judentum die Tendenz die allgemeinen Fasttage auf den Montag und Donnerstag zu verlegen;[1] das ist hervorgegangen aus der Sitte der Frommen an diesen Tagen freiwillig zu fasten, und ebenso hielten es die Christen, wie Tertullian bezeugt,[2] die Apostellehre übrigens auch, denn deren Text ist zu paraphrasieren: „wenn ihr fastet, so sollt ihr nicht an denselben Tagen fasten, wie die Heuchler.“ Aus den Evangelien geht hervor, daß das Fasten

[1] Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch. 2, 490. Zu den dort angeführten Belegen sind die Nachrichten Al Birunis [„Denkmäler der Vergangenheit“ p. 278ff. des arabischen Originals] hinzuzufügen.

[2] Tertull. de ieiun. 2 *nullum aliud imponentes iugum certorum et in commune omnibus obeundorum ieiuniorum* [außer dem Paschafasten], *proinde nec stationum quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae feriae et sextae, passiue tamen currant neque sub lege praecepti neque ultra supremam diei.*

am Montag und Donnerstag speziell bei den Jüngern des Johannes üblich war; von ihnen hat es die Urgemeinde übernommen, ebenso wie das Gemeindegebet.[1]

Die Worte des Evangeliums „sie werden fasten, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist", sollen das Fasten am Mittwoch und Freitag legitimieren, aber nicht den Grund dafür angeben. Umgekehrt lag es nah die Stationstage geschichtlich auszudeuten, und wohin diese Neigung in der älteren Zeit führte, in der man mit dem evangelischen Erzählungsstoff noch frei umsprang, lehrt die Didaskalia. Sie enthält einen Abschnitt in der die Stationstage auf das Fasten der Apostel in der Passionszeit zurückgeführt werden;[2] beide Tage, der Mittwoch und der Freitag, müssen nun eine historische Bedeutung bekommen. Der Freitag hatte sie längst; um auch den Mittwoch zu adeln, muß die Passionsgeschichte umgedeutet werden. Der Verrat des Judas und damit auch das Herrenmahl werden auf die Nacht vom Dienstag auf den Mittwoch verlegt; da diese Nacht nach jüdischem Gebrauch zum Mittwoch geschlagen wird, ist nunmehr der Mittwoch ebenfalls ein Tag „an dem der Bräutigam von ihnen genommen wurde." Es ist nun aber wohl zu beachten, daß trotz dieser Versuche die Stationstage zu historisieren doch ihre Feier nicht auf die Trauer um den Herrn bezogen wird. Der auferstandene Jesus selbst sagt in längerer Rede zu den Aposteln, daß sie hoffentlich nicht um ihn gefastet hätten. Sie sollten den Mittwoch und Freitag feiern zu aller Zeit, aber nicht nach der Sitte des „ersten Volkes", sondern gemäß dem neuen Bunde: deutlich schimmert hier das μὴ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν der Apostellehre durch. Das Fasten, so fährt Jesus fort, gilt nicht mir, sondern der Trauer um die Juden; sie haben am Mittwoch begonnen sich zu verderben, als sie mich gefangen nahmen, und am Freitag haben sie sich ein Zeichen gesetzt, als sie mich kreuzigten. Die Heidenchristen sind besonders verpflichtet für die irrenden

[1] Vgl. Wellhausen, Evang. Marci 20.

[2] 87, 20—90, 4 Lag.; die Deutung von Sach. 8, 19 p. 89, 6—14 ist als Interpolation auszuscheiden. Dieser Abschnitt, von dem noch Spuren in den apostolischen Konstitutionen [5, 15] erhalten geblieben sind und den Petrus von Alexandrien [Pitra mon. iur. eccl. 1, 561] gekannt hat, ist in einem erheblich jüngeren Stück benutzt, welches das Fasten der Charwoche, das mit dem Montag beginnt, motivieren will [p. 91, 28—93, 6 Lag.]. Das Paschamahl am Dienstag Abend wird hier durch eine neue an Mk 14, 1. 2 sich anlehnende Erfindung mit der kanonischen Überlieferung ausgeglichen: das Synhedrion hätte, um Jesus vor der Ankunft der Pilger zu vernichten das Pascha zu früh angesetzt; der Charmontag wird zu dem Tage gemacht, an dem Judas ins Synhedrion ging und sich zum Verrat erbot.

Brüder aus dem Volk zu trauern und zu beten; denn sie sind berufen, damit sie durch ihre Fürbitte Israel erlösen. Das sind dieselben Gedanken, die sich auch beim Paschafasten finden; dies Stück lehrt wie das Paschafasten mit den Gebeten der Vigilie aus den Stationstagen hervorgewachsen ist, und was sich die ältesten Gemeinden bei dem Fasten an den Stationstagen gedacht haben: es sind, wie die echt jüdischen Fasttage, Trauertage Israels. Das ist nicht judenchristlich, wie die Modernen sagen, sondern eben darum, weil es jüdisch gedacht und empfunden ist, urchristlich; es läßt sich nun einmal nicht ändern, daß das Evangelium des Gesetzes Erfüllung ist. Der organische Prozeß, durch den das Jüdische zum Christlichen umgewandelt wurde, hat sich naturgemäß mit verschiedener Intensität und nicht in gleicher Schnelligkeit überall vollzogen; es konnte nicht ausbleiben, daß sich in Folge dieser Verschiedenheit im Fortschreiten Differenzen und Gegensätze entwickelten: aber es war ein verhängnisvoller Fehler, darum weil der erste und größte Schriftsteller der christlichen Gemeinde solche Gegensätze literarisch verewigt hat, einen durchlaufenden Kampf prinzipiell entgegengesetzter Parteien zu konstruieren und die Kirchengeschichte auf die Antinomie „Judenchristen — Heidenchristen" festzunageln. Der Fehler wird aber dadurch nicht korrigiert, daß man die historische Auseinandersetzung der Christen mit dem Jüdischen auf die ersten Generationen beschränkt; die Zusammenhänge und der Gegensatz zwischen Kirche und Synagoge wirken viel länger fort, als man jetzt zu glauben geneigt ist. Das lehrt die Geschichte der christlichen Institutionen ebenso wie die des Judentums, des echten und wirklichen freilich, das man aus dem Talmud nicht oder doch nur sehr unvollkommen kennen lernt.

Zum Unterschied von den Trauertagen um die Brüder aus dem Volke war der Sonntag der christliche Freudentag, an dem die Tischgemeinschaft mit dem Herrn fortgesetzt wurde. Wie der Mittwoch und der Freitag, so war auch der Tag nach dem Sabbat ursprünglich nicht um einer besonderen geschichtlichen Bedeutung willen gewählt — die welche das Reich erwarteten, lebten nicht der Erinnerung, sondern der Hoffnung —, sondern wegen des Unterschiedes von dem offiziellen Judentum. Man darf an Muhammed erinnern, der, als die Juden und Christen auf ihn nicht hörten, durch neue Kultusformen seinen *dîn* zu einem neuen erhob und den Freitag zum Tag des Islam an Stelle des Sabbats und des Sonntags machte. War aber der Sonntag einmal zum Tag des Herrn geworden, so wurde er auch zum Tag der Auferstehung; und je mehr die Auferstehung den Charakter des persönlichen Erlebnisses ver-

lor und zur historischen Tatsache verdichtet wurde, um so mehr mußte die bestimmte Datierung auf den Sonntag in die Geschichten von der Auferstehung eindringen.

Der Kern des Auferstehungsglaubens sind die Erscheinungen, welche den Jüngern in Galilaea zu Teil wurden; die Zeugnisse des Markus und Matthaeus [Mk 14, 28. 16, 7. Mt 28, 7. 16] stimmen hierin mit Paulus [1 Kor 15, 5] überein. Schon Paulus kennt die Auferstehung am dritten Tage nach der Beisetzung, aber als Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung [Osea 6, 2]; vor Petrus hat nach ihm niemand den Auferstandenen gesehn. Der älteste Auferstehungsbericht steht am Schluß des echten Markus; neben ihm kommen die Erweiterungen des Matthaeus und Lukas oder gar die Konstruktionen des vierten Evangeliums[1] nicht in Betracht. An der kindlichen Erzählung des Markus läßt sich noch beobachten, welche Schwierigkeiten der durch die Weissagung geforderte Zwischenraum zwischen dem Begräbnis und der Entdeckung des leeren Grabes gemacht hat. Es mag noch hingehn, daß die Weiber die am Freitag gesehen haben, wie Joseph das Grab verschloß [15, 47], sich am Sonntag aufmachen ohne an das Hindernis des Steines vor dem Grabe zu denken; erst unterwegs fällt es ihnen ein.[2] Viel schlimmer ist, daß sie den Plan fassen den Leichnam zu salben, nachdem er schon einen Tag und zwei Nächte im Grabe gelegen hat; das ist nicht nur gegen allen Ritus, sondern bei dem Klima Palaestinas ein unfaßbarer Gedanke.

---

[1] Die Pointe der Konstruktion ist die, daß der Lieblingsjünger der einzige ist, der das leere Grab sieht und doch glaubt, daß Jesus auferstanden ist, vgl. 20, 8, wo εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν die allein richtige Lesung ist, mit den Schlußworten 20, 29. Im Gegensatz zu ihm stehen Maria Magdalena und Thomas; Petrus rivalisiert mit ihm [vgl. 18, 15f.], erreicht ihn aber nicht: „denn sie hatten den Geist noch nicht, der sie die Auferstehung verstehen lehrte“ [20, 9; vgl. 22]. 20, 16 läßt sich ein Textfehler beseitigen. Nachdem Jesu sie angeredet hat, dreht sich Magdalena um [14], erkennt aber Jesus erst, als er sie mit Namen ruft. Unmöglich kann sie sich noch einmal nach ihm umdrehen; für στραφεῖσα verlangt man ein Verb das erkennen bedeutet. Der sinaitische Syrer hat es geradezu [ܐܫܬܘܕܥܬܗ]; ein alter lateinischer Text bietet das unverständliche, also nicht interpolierte *stetit*. Das führt auf das richtige: ἐπιστῆσασα.

[2] M. E. hat die alte Vulgata, in der die Syrer mit den Occidentalen zusammentreffen, Mk 16, 4 das Richtige bewahrt: καὶ ἔρχονται καὶ εὑρίσκουσιν ἀποκεκυλισμένον τὸν λίθον. Nur so kommt heraus, daß die Weiber unterwegs wegen des Steines besorgt sind [vgl. die Erweiterung von Lk 24, 1 in D] und dann das Hindernis beseitigt finden. Der revidierte alexandrinische Text καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος zwingt zu der Auffassung, als sei der Stein weggewälzt, während die Weiber vor dem Grabe stehen, ist also von Matthaeus beeinflußt; vgl. Burkitts Bemerkungen Euangelion de Mephareshe 2, 241 f. Dagegen ist die Umstellung des ἦν γὰρ μέγας σφόδρα in der alten Vulgata falsch; es ist von Wellhausen [Ev. Marci 145] erklärt.

Um das Wunder des leeren Grabes zu erzählen war es nicht nötig es mit solchen Unmöglichkeiten einzuleiten; Matthaeus [28, 1] korrigiert sie demgemäß hinaus und der vierte Evangelist polemisiert direkt dagegen, wenn er behauptet, daß der Leichnam gleich bei der Besetzung rituell einbalsamiert sei [19, 39f.]. Aber Lukas wagt nicht an diesem Teil von Markus Bericht zu rütteln [23, 56f.]: seine Zustimmung und die Kritik der anderen vereinigen sich zu dem Beweis, daß die Erzählung des Markus so genommen werden muß wie sie da steht. Dann aber können die, wie schon gesagt, für das Wunder überflüssigen Unmöglichkeiten nur so sich eingestellt haben, daß die Salbung des Leichnams durch die Weiber wirklich überliefert war: sie waren nicht geflohen, wie die Jünger, und hatten bei der Bestattung geholfen. Das Andenken an diese Tat sollte nicht verloren gehen [Mk 14, 9]: darum wurde das Motiv der Salbung beibehalten, als aus der nackten Tatsache einer erfüllten Weissagung eine Geschichte wurde.

Paulus weiß nichts davon, daß Jesus den Weibern am Sonntag Morgen erschienen ist, aber der Sonntag ist schon zu seiner Zeit der Tag des Herrn. In der ältesten Auferstehungsgeschichte finden die Weiber das Grab am Sonntag Morgen leer. Daraus folgt, daß der Sonntag seine Würde schon hatte, als diese Geschichte entstand, und weiter, daß er als Tag des Herrn in die Geschichte hineingekommen ist: am Sonntag ist das Grab leer gefunden, weil der Sonntag der echte und rechte christliche Festtag ist, nicht umgekehrt.

Mit dem Sonntag der Auferstehung hängt der Charfreitag zusammen. Daß das Freitagsfasten kein Zeugnis für den Freitag als Todestag Jesu ist, geht schon daraus hervor, daß nicht nur am Freitag, sondern auch am Mittwoch gefastet wird. Ferner überliefern die Synoptiker keineswegs, daß Jesu am Freitag gekreuzigt, sondern, daß er am Freitag Abend begraben ist. Bei Markus ist diese Angabe als Kausal-, nicht als Temporalsatz in die Erzählung eingeschaltet, daß Joseph von Arimathia sich ein Herz faßt und Pilatus um den Leichnam bittet [15, 42f.]: καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον, ἐλθὼν Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς [wie die Jünger] ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλάτον καὶ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. Die tralaticische Exegese meint, das solle heißen, „weil der Leichnam am Sabbat, der Freitag Abend mit Sonnenuntergang beginnt, nicht begraben werden durfte“, und kann sich dafür nicht nur auf das Petrusevangelium [5; vgl. 23. 34] berufen, sondern auch auf das vierte kanonische, das diese

Interpretation mit der ihm eigenen, etwas aufdringlichen Deutlichkeit einschärft [19, 31. 42]. Um so seltsamer berührt es, daß Matthaeus und Lukas von dieser Motivierung nichts wissen wollen; jener bringt die Datierung an einer späteren Stelle, bei Gelegenheit einer ihm eigentümlichen Version der Auferstehungsgeschichte,[1] und Lukas vermeidet nicht nur den Kausalsatz, sondern setzt hinzu [23, 54] καὶ cάββατον ἐπέφωcκεν: nach ihm ist Jesus begraben, als der Sabbat schon angebrochen war, und niemand findet etwas dabei. Das ärgste aber ist, daß Markus eigene Erzählung dem Kausalsatz schnurstracks zuwiderläuft. Es ist schon spät, also mindestens dicht vor Sonnenuntergang, als Joseph zu Pilatus kommt:[2] „über dem Besuch bei Pilatus, dem Herbeiholen des Hauptmannes, und den Vorbereitungen zur Bestattung muß der kirchliche Sabbat längst eingetreten sein" [Wellhausen, Ev. Marci 143]. Unter diesen Umständen bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, daß die Datierung durch eine uralte Korrektur in den Kausalsatz hineingekommen ist, und dieser ursprünglich erklären sollte, wie es kam, daß ein Ratsherr von Jerusalem — wie das auffiel, verrät Lk 23, 51 und die Entfernung des Titels bei Mt 27, 57 —, und nicht die Galiläer sich ein Herz faßte und sich um den Leichnam des Hingerichteten kümmerte. Man mag Gründe gehabt haben das zu beseitigen; es gibt zu denken, wenn Lukas die Flucht der Jünger nach Galiläa rücksichtslos eliminiert. Wie dem aber auch sei, das „Zeugnis" des Markus und damit auch der übrigen Evangelisten für den Freitag ist kein vollwichtiges.

Der Freitag und der Sonntag entsprechen zusammengenommen dem paulinischen ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰc γραφάc. Vom „dritten Tage" pflegen Matthaeus [16, 21. 17, 23. 20, 19] und Lukas [9, 22. 18, 33. 24, 7. 21. 46] zu reden; Wellhausen [Ev. Marci 71] ist es aufgefallen, daß Markus [8, 31. 9, 31. 10, 34] dafür sagt μετὰ τρεῖc ἡμέραc, was ja freilich dasselbe heißen kann. In dem Worte Jesu über das Wiederaufbauen des Tempels sitzt διὰ τριῶν ἡμερῶν oder τριcὶν ἡμέραιc fest [Mk 14, 58. 15, 29]; Matthaeus wagt es nicht zu ändern [27, 40. 63],

[1] 27, 62 τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτιc ἐcτὶ μετὰ τὴν παραcκευήν. Der Sabbat wird umschrieben, nicht nur weil die Zeitangabe aus Markus übernommen ist, sondern auch damit nicht zu grell hervortritt, daß das Synhedrion am Sabbat eine Sitzung abhält.

[2] Pilatus wundert sich allerdings, daß Jesus schon tot ist, aber diese Verwunderung soll nur motivieren, daß der römische Feldwebel, der bei der Hinrichtung das Kommando geführt hat, den Rapport über den Tod erstattet. Es war den Christen wegen der Auferstehungsgeschichte wichtig, daß eine völlig einwandsfreie Person, die weder Christ noch Jude war, den faktischen Tod Jesu bezeugte. Die gleiche Tendenz tritt gröber in der *custodia* hervor, die bei Matthaeus die Auferstehung miterlebt.

25. 1. 1906.

interpretiert es aber mit ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας [27, 64]. Nun gab es aber außer Os 6, 2 noch eine zweite Weissagung, die auf die Auferstehung bezogen wurde. Matthaeus hat sie erhalten [12, 40 = Iona 2, 1. 2]: ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας. Diese Gleichung ist auf keine Weise mit dem Freitag und Sonntag zu reimen, wie am besten die harmonistischen Kunststücke beweisen, die in dem schon besprochenen alten Stück der Didaskalia über die Stationstage [p. 88, 16ff. Lag.] angestellt werden; sie hätte nicht aufkommen können, wenn Freitag und Sonntag von jeher in der Überlieferung festgesessen hätten. Dann aber ist der Verdacht kaum abzuweisen, daß wegen des Freitagfastens das Begräbnis mit dem die Auferstehungsgeschichte beginnt, in die Zeit gelegt wurde, in welcher der Freitag aufhörte und der Sabbat begann, und das bewirkte wiederum, daß die Auferstehung „am dritten Tage" statt des doppelsinnigen „in oder nach drei Tagen" in der Überlieferung sich weiter ausdehnte; Lukas hat nur den „dritten Tag."

[Abgeschlossen am 18. Januar 1906.]

Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers.

Von G. Klein in Stockholm.

Wir besitzen bekanntlich zwei Rezensionen des Vaterunsers. Nach den neuesten kritischen Ausgaben des NT lauten dieselben folgendermaßen:

Lc 11, 2—4

1. Vater, geheiligt werde dein Name,
2. Es komme dein Reich,
3. Unser nötiges Brot gib uns täglich,
4. Und vergib uns unsere Sünden; denn auch wir vergeben jedem, der uns schuldig ist,
5. Und führe uns nicht in Versuchung.

Mt 6, 10—13

1. Unser Vater, der du bist in den Himmeln! Geheiligt werde dein Name,
2. Es komme dein Reich,
3. Es geschehe dein Wille wie im Himmel, so auch auf Erden,
4. Unser nötiges Brot gib uns heute,
5. Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldnern,
6. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns vom Bösen.

Folgende Abweichungen finden sich demnach im Lukanischen Texte: es fehlt die Zufügung zur Anrede „Vater". — Es fehlen weiter die bei Matthäus an dritter und sechster Stelle (zweite Hälfte) sich findenden Bitten. — Für die vierte Bitte hat Lukas die Übersetzungsvariante: gib uns täglich. — In der fünften Bitte liest Lukas „Sünden" und er hat die Präsensform „denn auch wir vergeben". Außerdem fehlt bei Lukas der in späteren Handschriften des Matthäus sich findende doxologische Schluß des Vaterunsers: denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.

Dagegen bestätigen alte Zeugen, daß Lukas in seinem Vaterunser auch eine Bitte um den heiligen Geist hatte. Welches ist nun die ursprüngliche Fassung des Vaterunsers? Nach Harnack[1] weder die eine noch die andere. Vielmehr hat er für die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers folgenden Wortlaut festgestellt: Vater, das Brot für den kommenden Tag gib uns heute, und vergib uns unsre Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung hinein.

Nach meinem Dafürhalten besitzen wir die Urgestalt des Vaterunsers bei Matthäus; denn nur in dieser Form entspricht es den Anforderungen, die an ein jüdisches Gebet gestellt wurden.

Nach Ps 119, 164 wurden sieben Eulogien für den Tag festgesetzt. Daher kannte man vor der Zerstörung des Tempels nur Birkath Scheba, das „Sieben-Gebet". — Das Vaterunser mit der Schlußdoxologie besteht aus sieben Bitten.

Ein Gebet soll aus drei Teilen bestehen. Es beginne mit einem Hymnus, mit einer Verherrlichung Gottes (שבח). Darauf folge das individuelle Gebet (תפלה) und den Schluß bilde eine Doxologie, eine Danksagung (הודיה). — Diese Ordnung findet sich auch im Vaterunser. — Die ersten drei Bitten enthalten eine Verherrlichung Gottes, denn Gottes Name wird verherrlicht, wenn sein Reich kommt und sein Wille geschieht. Die mittleren drei Bitten enthalten die eigentliche Tefillah, das individuelle Gebet. Und die siebente Bitte enthält die Doxologie.

Zur Bekräftigung dessen, daß kein Gebet mit einer individuellen Bitte beginnen dürfe, dienen folgende Stellen: (Berakoth 31 a)[2] Man könnte meinen, der Mensch dürfe um seine individuellen Bedürfnisse flehen und dann beten, das aber ist schon längst durch Salomo erklärt worden, denn es heißt 1 K 8, 28: zu hören auf den Gesang und auf das Gebet. „Gesang" bedeutet „Lob"; „Gebet" bedeutet das individuelle Bitten. Man verkündige darum zuerst Gottes Lob und dann bete man.

Im Traktate Soferim 14, 22 lautet ein Gebet: Erhaben und gepriesen und geheiligt . . . werde der Name des Königs aller Könige . . in den Welten, die er geschaffen . . nach seinem Willen und dem Willen

[1] Adolf Harnack, Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. — Sitzung der philos. histor. Klasse vom 21. Januar 1904 V. Sonderabdruck S. 39.

[2] יכול ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל כבר מפורש ע"י שלמה לשמוע אל הרנה ואל התפלה, רנה זו קילוסן של הקב"ה ותפלה לצרכיו Midr. Debarim P. II זה תפלה (l. תהלה) תפלה זו בקשה של אדם. לעולם יספר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל.

seines ganzen Volkes Israel. Möge erscheinen und sich offenbaren sein Reich.

Das Kadischgebet, das am Schlusse der hagadischen Vorträge rezitiert wurde,[1] beginnt mit den Worten: Erhaben und geheiligt werde sein großer Name . . kommen möge sein Reich.

Nach Berakoth 29b muß ein Gebet enthalten: Erwähnung des göttlichen Namens (Haskarath ha-schem) und Erwähnung des Reiches (Haskarath malkuth). Darum betet auch Jesus: Geheiligt werde dein Name, es komme dein Reich. *Name* und *Reich* sind demnach unzertrennlich.

Dasselbe Kapitel in Matthäus, das das Vaterunser enthält, führt uns auch in die Gedankenwelt Jesu ein. Es handelt von den Gaben, die denen zuteil werden sollen, die nach dem Reich Gottes trachten. Und seine Gedanken zusammenfassend spricht Jesus: Euer himmlischer Vater weiß ja, daß ihr dies alles bedürfet. Trachtet aber zuerst nach seinem Reich und Recht, so wird euch dies alles zugelegt werden. Sorget nun nicht auf den morgenden Tag; der morgende Tag wird für sich selbst sorgen.

Diese Worte in unmittelbarer Nähe des Vaterunsers bilden gleichsam eine Erklärung und nähere Begründung der ersten drei resp. vier Bitten. V. 32 „Euer himmlischer Vater" entspricht dem „Unser Vater, der du bist in den Himmeln"; V. 33 „Trachtet („ζητεῖτε" gleich dem hebr. בקשו, בקשה = Gebet, Bitte) aber zuerst nach seinem Reich" entspricht dem: „es komme dein Reich"; „und Recht"[2] entspricht dem: „es geschehe dein Wille"; denn der Wille Gottes ist identisch mit Recht, mit משפט und צדקה. „Sorget nicht auf den morgenden Tag" entspricht dem: „unser nötiges Brot gib uns heute".

Nach Berakoth 30a soll ein Gebet, selbst des Einzelnen in der Pluralform abgefaßt sein. Die Stelle lautet: Stets soll der Mensch sich mit der Gemeinde verbinden, d. h. seine Nächsten in sein Gebet einschließen.

Auch das Vaterunser ist in der Pluralform abgefaßt.

Varianten im Vaterunser.

In dem Berichte vom Manna heißt es Ex 16, 4: „Und Jahve sprach zu Mose: Siehe, ich werde euch regnen lassen Brot vom Himmel, und

[1] s. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 372 Anm. f. [2] Vgl. die Parallelstelle bei Lc 12, 29—31. Dort fehlt „und Recht"; darum fehlt auch die dritte Bitte. Vgl. aber Lc 22, 42 u. Parall., da scheint hervorzugehen, daß auch ihm diese Bitte nicht fremd war

das Volk soll hinausgehen und sammeln den täglichen Bedarf an seinem Tage, damit ich es prüfe, ob es wandeln wird nach meiner Unterweisung, oder nicht."

In der Mechilta[1] z. St. finden sich zwei Deutungen dieses Verses. R. Eleasar aus Modiim findet hier das Verbot, von einem Tag auf den andern Manna zu lesen. Die Worte: דבר יום ביומו deutet er: den Bedarf des Tages *für diesen Tag*; *denn wer den Tag schuf, der schuf auch seine Nahrung*. Aus dieser Stelle folgert R. Eleasar: wer für heute zu essen hat und fragt:[2] was werde ich morgen essen? der gehört zu den Kleingläubigen, denn es heißt: damit ich es prüfe. (Nur der bewährt sich in der Prüfung, ob er Gottvertrauen hat, der für den andern Tag nicht sorgt.) Anders deutet R. Josua diesen Vers. Nach ihm besagen die Worte דבר יום ביומו man sammle von dem einen Tage auf den andern.

Eine ähnliche Meinungsverschiedenheit findet sich schon bei Hillel und Schammai. Bezah 16a liest man:[3] Schammai pflegte zu sagen: vom ersten Tage deiner Woche an bereite dich für deinen Sabbat vor; während Hillel mit dem Psalmisten zu sagen pflegte: gepriesen sei der Herr Tag für Tag (Ps 68, 20).

Die hier aufgeführte Meinungsverschiedenheit der Tannaim erklärt nach meinem Dafürhalten die Varianten in der Bitte ums Brot. Nach Matthäus lautet dieselbe: unser nötiges Brot gib uns heute. Das ist ein Gottvertrauen, wie es von Hillel und Eleasar gefordert wurde. Lukas dagegen hat: unser nötiges Brot gib uns täglich. Das ist eine Auffassung wie sie auch Schammai und Josua hatten.

Wie aber hat Jesus gebetet? Darauf antwortet das Evangelium mit klaren Worten. Nach Mt 6, 34 lehrte Jesus: „Sorget nicht für den morgenden Tag, der morgende wird für sich selbst sorgen." Das entspricht ganz der angeführten Lehre R. Eleasars. Jesus fährt fort: „Jeder Tag hat genug an seiner Plage". Hier hat Jesus nach meiner Meinung gleich Hillel Ps 68, 20 zitiert und hat dem Verse die Deutung gegeben: Gepriesen sei der Herr, יום יום יעמס לנו täglich legt er uns eine Plage auf.

---

[1] Ed. M. Friedmann S. 74b ולקטו דבר יום ביומו ר׳ יהושע אומר כדי שילקוט אדם מהיום למחר כעין מע״ש לשבת ר״א המודעי אומר כדי שלא ילקוט אדם מהיום למחר כעין מערב שבת לשבת שנאמר דבר יום ביומו מי שברא יום ברא פרנסתו מכאן היה רבי אלעזר המודעי אומר כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמנה שנ׳ למען אנסנו הילך בתורתי אם לא.

[2] Sotah 48b wird dieser Spruch mit einer geringen Veränderung im Namen des R. Elieser haggadol tradiert: כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמונה. Dieser Elieser gehört zu den treuesten Tradenten. Er sagt von sich: Nie habe ich etwas gesagt, das ich nicht von meinem Lehrer überkommen hätte (Sukkah 28a). Wir haben es demnach mit einem alten Spruche zu tun.

[3] מחר שביך לשבתיך.

Jesus wird demnach gebetet haben: unser nötiges Brot gib uns heute.

Lehrreich ist, daß Lukas in der Parallelstelle 12, 29 Jesu Spruch Mt 6, 34 gar nicht hat. Nach unserer Darstellung des Sachverhalts ist das kein Zufall, sondern der Spruch wurde mit Absicht fortgelassen.

Eine weitere Variante haben wir in der fünften Bitte. Matthäus hat: wie auch wir vergeben haben, Lukas dagegen: denn auch wir vergeben.

Wie mag nun Jesus gebetet haben? Auch hierüber belehrt uns Jesus selbst im Evangelium. — Unmittelbar an das Vaterunser knüpft Matthäus den Ausspruch Jesu an, unter welchen Bedingungen die Sündenvergebung erfolgt. (Mt 6, 14) „Denn wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben. (15) Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebet, so wird euer Vater eure Fehler auch nicht vergeben." — In der Parallelstelle Mc 11, 25 heißt es, gleichsam bezugnehmend auf das Vaterunser: „Und wenn ihr euch zum Gebete stellet, so vergebet, was ihr gegen irgend jemand habt, damit auch euer Vater in den Himmeln euch eure Übertretungen vergebe."

Demselben Gedanken gibt Jesus auch folgenden Ausdruck: (Mt 5, 23 ff.) „Wenn du denn deine Gabe zum Altar bringst, und es fällt dir dort ein, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so lasse deine Gabe dort vor dem Altare, und gehe zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und hierauf komme und bringe deine Gabe dar."

Ganz so lehren auch die Rabbinen:[1] Sünden gegen seinen Nebenmenschen werden am Versöhnungstag erst dann vergeben, wenn er seinen Nächsten um Versöhnung gebeten hat. Ohne diese erlangte Versöhnung würde man Jemandem gleichen, der das Reinigungsbad nimmt und gleichzeitig ein verunreinigendes Reptil in seiner Hand hält.[2]

In Übereinstimmung damit betet nun Jesus: „Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldnern." Die Kluft, die dich von deinen Nebenmenschen trennt, muß bereits überbrückt sein, der Akt der Aussöhnung muß bereits hinter dir liegen, wenn du Vergebung für deine Sünden erflehen willst.

In der Parallelstelle Lc 12, 58 fehlt Mt 5, 23. 24, auch das ist kein Zufall.

Es hat sich uns demnach ergeben, daß das Vaterunser in allen Stücken den Anforderungen, die an ein jüdisches Gebet gestellt wurden,

[1] Mischnah Joma VIII, 9. [2] Taan. 16a.

entspricht. Es beginnt mit der *Heiligung* des göttlichen Namens, diesem folgt die Bitte ums *Reich*. In diesem Reiche möge Gerechtigkeit herrschen, d. h. alles geschehe nach dem Willen Gottes im Himmel und auf Erden. Dies „auf Erden“ bildet den Übergang zu den individuellen Bitten. — So gehören zunächst diese *fünf* Bitten zusammen und ihren authentischen Wortlaut besitzen wir im Evangelium Matthäus, wie das aus den im Namen Jesu überlieferten Aussprüchen bestätigt wird. Daß die *sechste* Bitte zum Vaterunser gehört, ist nie in Zweifel gezogen worden. Diese besteht aber aus *zwei* Teilen wie bei Matthäus und nicht wie bei Lukas, der nur den ersten Teil hat: „und führe uns nicht in Versuchung.“ Das ergibt sich zunächst aus einem alten jüdischen Gebete, das also lautet: . . „führe uns nicht in Versuchung und Verunehrung und gib dem bösen Triebe keine Gewalt über uns.“

Erlöse uns vom „Bösen“ bedeutet nämlich nichts anderes, als vom „bösen Triebe“, Jezer hara, d. i. vom „Gesetze des Fleisches“. Beweis dessen ist Mt 26, 41: In Gethsemane sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung (εἰς πειρασμόν) fallet; der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“. Klarer als mit diesen Worten kann der Inhalt der zweiteiligen sechsten Bitte nicht ausgedrückt werden. Jesus betet: Führe uns nicht in Versuchung, (denn der Jezer hara hat Gewalt über das schwache Fleisch), sondern erlöse uns vom Bösen (befreie uns ganz von ihm, dann übt er keine Gewalt mehr über uns aus). Es verdient weitere Beachtung, daß nach der jüdischen Tradition in der messianischen Zeit der „böse Trieb“ entwurzelt werden wird nach Ez 36, 26.[1] Lukas, der diese Bitte nur in der Form hat: „Und führe uns nicht in Versuchung“, läßt Jesus sprechen (22, 45): „Stehet auf und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet.“ Dagegen hat Marc 14, 38 auch den Nachsatz.

So hat sich auch die *sechste* Bitte nach Matthäus auf Grund von anderweitigen Aussprüchen Jesu als authentisch erwiesen.

Für die *siebente* und letzte Bitte endlich findet sich zwar keine Parallele, aber ich halte es nicht für unmöglich, daß sie von Jesus selbst herrührt. Zunächst konnte Jesus nicht mit „Bösem“ schließen. Nach jüdischem Denken und Fühlen mußte man בדבר טוב mit etwas Gutem

---

[1] Seder Eliahu rabba S. 19 והסרותי את לב האבן מבשרכם זה יצר הרע; das. S. 62. Gott bedauert, den bösen Trieb erschaffen zu haben. Infolge dieser Reue ward den Sündern die Möglichkeit gegeben, Buße zu tun, indem sie sprechen: „Schöpfer der Welt, Dir ist es offenbar und bekannt, daß der böse Trieb uns (zur Sünde) lockt, o nimm uns entgegen in deiner großen Barmherzigkeit, da wir vollkommene Buße vor dir tun.“

schließen.[1] Das geht schon bis auf die prophetische Zeit zurück. Daraus erklären sich manche Zusätze zu den Propheten. Dasselbe Verfahren findet sich auch in der Mischna. Da sich ferner die ersten sechs Bitten an die jüdische Form anlehnen und mit שבח mit der Verherrlichung Gottes beginnen und auf diese das individuelle Gebet, die Tefillah, folgen lassen, so wird wohl Jesus das Gebet dem jüdischen Schema gemäß mit einer הודיה, einer Doxologie, abgeschlossen haben. Diese haben wir nun in der 1 Chr 29, 10 entlehnten siebenten Bitte. Dadurch wird das Gebet aber auch ein „Birkath Scheba", ein Siebengebet.

Daß diese siebente „Bitte" schon früh den Schluß des Vaterunsers bildete, geht aus der Didache hervor.

Die Bitte um den heiligen Geist.

Wie aus Tertullians Streitschrift gegen Marcion hervorgeht, las dieser statt der ersten Bitte um die Heiligung des göttlichen Namens: „es komme dein heiliger Geist über uns und reinige uns." Auch Gregor von Nyssa 371—394 kennt dieses Gebet. Und noch im siebenten Jahrhundert schreibt Maximus Confessor „freilich sichtlich im Anschluß an Gregor" in seiner Auslegung des Vaterunsers: was hier Matthäus „Reich" nennt, bezeichnet anderwärts ein anderer der Evangelisten mit „heiliger Geist", indem er sagt: „Es komme dein heiliger Geist („über uns" fehlt) und reinige uns."[2]

Es gilt zunächst die Frage zu beantworten: wie kam die Bitte um den heiligen Geist ins Vaterunser? Eine weitere Frage ist: warum wurde diese Bitte aus dem Vaterunser entfernt? Zu einer Beantwortung dieser Fragen kann erst dann geschritten werden, wenn zuvor festgestellt wird, welche Bedeutung der heilige Geist, nach jüdischer Tradition, im messianischen Zeitalter haben sollte und welche Wirkungen von ihm erwartet wurden.

In einer Baraitha, die der im zweiten Jahrhundert n. Chr. lebende Chasid R. Pinchas ben Jair tradiert hat, wird eine Reihe von Tugenden aufgezählt, deren Besitz den Menschen befähigt, des heiligen Geistes teilhaftig zu werden. Der Schluß seines Ausspruches lautet: „der Besitz des h. Geistes führt zur Auferstehung der Toten."

---

[1] Jer. Meg. 5, 7. Soferim 12. Maimonides M. Th. Hilch. Tefilla 13.

[2] Vgl. von Sodens sehr bemerkenswerten Aufsatz: Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers, in „Die christliche Welt" 1904 No. 10.

Das wird bewiesen aus Ez 37, 14: und ich werde meinen Geist in euch geben und ihr werdet leben.[1]

Daß die Auferstehung der Toten im messianischen Zeitalter erwartet wurde, wissen wir aus Dan 12, 2.

Um diese Zeit herbeizuführen, bedarf es in erster Linie der Umkehr und Buße, vgl. Jes 59, 20. Denn ohne Umkehr kann Israel nicht erlöst werden. Und diese große Bekehrung (Teschuba gedola) Israels wird stattfinden bei der Wiederkunft des Propheten Elia nach dem Worte der Schrift: Mal 3, 23: Siehe, ich sende euch Elias, den Propheten, bevor eintrifft der Tag des Ewigen, der große und furchtbare.[2]

Durch ein symbolisches Zeichen sollte dieser Umkehr Ausdruck gegeben werden und von alters her hatte man ein solches Zeichen in der (Tebilah) Taufe. — Ex 19, 10 spricht der Herr zu Mose: Gehe zum Volke und heilige es. Seder Elijahu Rabba[3] erklärt: diese Heiligung geschehe durch die Taufe. Auch der Aufnahme von Proselyten muß die Taufe vorangehen. Kerithot 9a wird gefragt: aus welcher Stelle der Schrift läßt sich die Notwendigkeit des Taufbades erweisen? Aus Ex 24, 8: Und Mose nahm das Blut und sprengte es auf das Volk. Eine Besprengung ohne Taufbad ist undenkbar („ween hosaah belo tebila"). Daß die Essäer sich dieses Symboles bedienten, um den äußersten Grad der Reinheit zu erlangen, ist bekannt.

Über das Wasser als Symbol der Buße werden wir in folgender Weise belehrt:

1 Sam 7, 5 spricht Samuel: „versammelt das ganze Volk gen Mizpa, daß ich für euch bete zum Ewigen. Und sie versammelten sich gen Mizpa, und schöpften Wasser und schütteten es aus vor dem Ewigen und fasteten an demselben Tage und sprachen daselbst: wir haben wider den Ewigen gesündigt." — Der Midrasch[4] fügt hinzu: was ist die Meinung, daß sie Wasser geschöpft und ausgeschüttet haben? Das will sagen, sie haben Buße getan und ihr Herz wie Wasser vor Gott ausgeschüttet

---

[1] Mischna Sota 9 Ende, vgl. W. Bacher, Agada der Tannaiten I 276, II 497 und Seder Elijahu Einleitung S. 27.

[2] Jer. Erubin. Jer. Schabbat 1, 5: רוח הקדש מביא לידי תחיית המתים דכתיב ונתתי רוחי בכם וחייתם. Joma 86a u. b: בזכות התשובה עתידין ישראל להגאל שנ׳ ובא לציון גואל וכו׳. Pirke d'R. Elieser, 43 Ende: אם אין ישראל עושין תשובה אינן נגאלין. das.: ואין ישראל עושין תשובה גדולה עד שיבוא אליהו שנ׳ הנה אנכי . . . Vgl. Midr. Agada S. 39 u. 40 über Teschuba.

[3] Editio Friedmann S. 72: וקדשתם במבילה.

[4] Midr. Tehillim 119 Schluß und Midr. Sam. z. St.: ואיזו מים היו שואבים ושופכים אלא שעשו תשובה ושפכו לבם כמים לפני הק׳בה בתשובה שלמה וכן ירמיהו אומר שפכי כמים לבך.

in vollkommener Buße. So sagt auch Jeremias Klagel 2, 14: Schütte aus dein Herz wie Wasser.

In diesem Sinne taufte auch Johannes und predigte von der Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden, Mc 1, 4 und Parallelen. Von dem, der nach ihm kommen sollte, erwartete er aber noch mehr. „Ich taufe euch mit Wasser, er aber wird euch mit dem heiligen Geist taufen", Mc 1, 8.

Nach meinem Dafürhalten hat Johannes diese seine Predigt an Ezechiel 36, 25—27 angeknüpft. Auf seine eigene Taufe bezog er den Vers: „Und ich sprenge reines Wasser über euch, daß ihr rein werdet; von allen eueren Unreinheiten und von all eueren Götzen will ich euch reinigen." Auf seinen Nachfolger, der mit Geist taufen soll, bezog er die folgenden Verse: Und ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist gebe ich in eure Brust . . .[1] Und die Wirkung dieses Geistes soll sein, wie schon oben auch auf Grund einer Stelle bei Ez 37, 14 ausgeführt wurde, Auferstehung der Toten.

Daß Jesus in seinem messianischen Beruf von einer solchen Wirkung des heiligen Geistes überzeugt war, kann man deutlich aus den Evangelien ersehen. — Zunächst berichten die Synoptiker einhellig, daß Jesus nach der Taufe des Johannes in den Besitz des heiligen Geistes kam. Weiter berichten sie, daß Jesus zu seinen Jüngern gesprochen: „wahrlich, ich sage euch, es sind einige unter denen, die hier stehen, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie das Reich Gottes kommen sehen mit Macht." (Mc 9, 1 und Parallelen.)

Auf die Anfrage des Johannes: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?" antwortet Jesus: „Gehet hin und berichtet an Johannes, was ihr hört und sehet. Blinde sehen wieder und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören und Tote werden erweckt und Armen wird die frohe Botschaft gebracht." (Mt 11; Lc 7).

Soviel steht fest, daß Jesus die Auferstehung der Toten als unmittelbar bevorstehend sich dachte. Vgl. Lc 7, 11—17, das wird unmittelbar vor der Anfrage des Täufers erzählt. Von der Wiederbelebung des Jairus Töchterlein berichten einstimmig die Synoptiker. Mit Recht sagt Holtzmann:[2] „Es versteht sich von selbst, daß bei so kurzer Erzählung eines höchst merkwürdigen Vorganges noch gar mancherlei Fragen übrig bleiben. Aber deshalb hat man durchaus keinen Grund, die ganze Erzählung als sagenhaft zu verwerfen, da sie in sonst glaub-

[1] S. meinen Aufsatz: Zur Erläuterung der Evang. in Ztschr. f. d. neutestam. Wissensch. 1904, S. 149.

[2] Oscar Holtzmann, Leben Jesu 1901, S. 213 Anm.

würdigen Quelle überliefert ist." Außerdem muß in Betracht gezogen werden, daß nur die Annahme, daß Jesus Taten vollbracht, die ihm und seinem Anhange als „wunderbar", als „übernatürlich" erschienen, sein energisches Messiasbewußtsein erklärt. Und was konnte Jesus mehr in seinem Glauben an seinen messianischen Beruf stärken, als eine von ihm geglaubte Wiederbelebung eines Toten. Nur aus dieser Überzeugung heraus, die ihn und seine Jünger erfüllte, konnte der vierte Evangelist Jesus sprechen lassen: „Denn wie der Vater die Toten aufweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will" (5, 21, vgl. das ganze Kap. 5 u. 11, 42).

Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus von dem heiligen Geist, in dessen Besitz er sich wußte, schon bei Lebzeiten die Auferstehung der Toten erwartete und mit dieser die Ankunft des Gottesreiches. Von hier aus verstehen wir erst recht, warum Jesus sein Gebet mit „Geheiligt werde dein Name" eröffnete und dieser die Bitte ums „Reich" folgen ließ. Denn nach jüdischer Anschauung wird der Name Gottes durch die Auferstehung der Toten geheiligt. Im Seder Elijahu rabba,[1] einem Midrasch, der alte chasidäische Aussprüche enthält, heißt es: „Der Heilige, gelobt sei er, läßt die Toten in dieser Welt auferstehen, damit sein großer Name geheiligt werde." In demselben Kapitel wird die Auferstehungsvision des Propheten Ezechiel behandelt und am Schlusse heißt es: aus Ez 37, 9 „Und er sprach zu mir: weissage dem Geiste; weissage, Menschensohn, und sprich zu dem Geiste: So spricht der Herr: aus den vier Winden komme, o Geist, und wehe diese Getöteten an, daß sie leben!" folgt, daß Nebukadnezar, der König von Babel, sie erschlagen hatte. Und als sie wieder belebt wurden und auf ihren Füßen stehen konnten und sich vermehrten, da wurde der Name des Heiligen gelobt und verherrlicht in der Welt, von einem Ende bis zum andern. Und von dieser Stunde heißt es: Ez 38, 23 „Und ich erweise mich groß und heilig, und tue mich kund vor den Augen vieler Völker, und sie erkennen, daß ich Jahve bin".

Auf diese Stelle gründet sich das Gebet für Leidtragende, das sogenannte Kadischgebet, das zum Inhalte hat: die Bitten um *Heiligung des göttlichen Namens und und um das Kommen des Reiches.* Denn auf die Erfüllung dieser Bitten folgt die *Auferstehung.* — So lagen auch Jesus zunächst diese Bitten am Herzen. Sie bildeten den Mittelpunkt

[1] תחיית המתים להקב״ה בעולם הזה כדי לקדש שמו הגדול. S. 22 ff.

seines Sehnens und Hoffens. Und diese aus dem Vaterunser streichen, hieße Jesu des Teuersten zu berauben, was seine Brust erfüllte.

Wie aber verhält es sich mit der Bitte um den h. Geist? wie kam diese ins Vaterunser? Da Jesus im Besitz des heiligen Geistes war, so konnte er dieses Gebet nicht gesprochen haben. Diese Bitte konnte nur von einem herrühren, dem der heilige Geist noch ein Gegenstand der Sehnsucht und der Verheißung war — von Johannes. Zu dieser Erkenntnis ist auch von Soden gelangt. Er hält diese Bitte für ein Taufgebet aus der Taufbewegung des Johannes stammend. „Seine Taufe ist nur ein Sinnbild der Buße. Reinigung bringt erst der Messias (Mt 3, 12; Lc 3, 17 „er wird seine Tenne reinigen'), der mit dem Geist und mit Feuer tauft (Lc 3, 16). Ja nach Joh 3, 25 wird im Anschluß an die Taufbewegung die Frage der „Reinigung" diskutiert. Die von Johannes Getauften harren dem messianischen Heil entgegen, dessen Erstlingsgabe der heilige Geist ist. Trefflich paßt da das sehnsüchtige Gebet für die durch die Taufe sich für die messianische Zeit Rüstenden: Es komme Dein heiliger Geist über uns und reinige uns. Warum sollte nicht der Täufer die Seinen solch ein Gebet gelehrt haben?" — So weit von Soden, dem ich mich insofern anschließe, daß auch ich die Bitte für ein Taufgebet halte. Nur muß ich den Satz: „Reinigung bringt erst der Messias" anders fassen. Nach dem oben Ausgeführten muß die Reinigung und die Buße der Ankunft des Messias vorangehen, ja diese bewirken erst die Ankunft des Messias. Sicher bringt der Messias auch Reinigung, aber seine Reinigung wird anderer Art sein; er wird mit Geist und Feuer taufen und reinigen wird er am Tag der Auferstehung die Gerechten von den Gottlosen. Das ist der Sinn der Worte bei Lc 3, 17: „Er hat seine Wurfschaufel in der Hand, seine Tenne zu säubern und den Weizen in seine Scheuer zu bringen. Die Spreu aber wird er verbrennen mit unverlöschlichem Feuer" (vgl. Dan 12). — Ich habe oben darauf hingewiesen, daß die Predigt des Johannes an Ez 36, 25—27 angeknüpft hat. Da der Inhalt des kurzen Taufgebetes mit der Predigt des Johannes identisch ist, so wird auch dieses Gebet uns erst durch Ezechiel recht verständlich. Um so verständlicher, wenn wir an die Formel denken, die in alten jüdischen Gebeten angewendet wird: Gib uns dies oder jenes, wie geschrieben steht. So mag auch Johannes gebetet haben: Es komme dein heiliger Geist und reinige uns, wie geschrieben steht: Und ich sprenge reines Wasser über euch, daß ihr rein werdet . . . . und gebe ich euch ein neues Herz, und einen neuen Geist gebe ich in eure Brust . . .

Wie kam aber diese Bitte ins Vaterunser? Ich nehme zum Ausgangspunkt die Notiz bei Lc 11, 1: „Einer seiner Jünger sagte zu ihm: Herr, lehre uns beten, so wie auch Johannes seine Schüler gelehrt hat."

Wir wissen aus Daniel, wie man sich in Zeiten der Drangsal in die Schriften vertieft hat, um das „Ende" zu erspähen. Seit Daniel hat das Studium der Schrift nach dieser Richtung nicht abgenommen. Die römische Tyrannis hat dafür gesorgt, daß die Frommen in Israel keinen anderen Ausweg kannten, „als ihren Blick auf ihren Vater im Himmel zu richten". Je größer die Not, desto stärker die Hoffnung auf den Retter, auf den Messias. Man suchte in der Schrift, stärkte sich an der Schrift und man gab seine Weisungen aus der Schrift. Die Prophetenabschnitte, namentlich die von der glücklichen Zukunft handelten, waren der Mittelpunkt des Sehnens und Hoffens. Aus ihnen hat auch Johannes geschöpft. Namentlich war es das 36. Kapitel in Ezechiel, in dem er die Richtschnur für sich und seinen Nachfolger gefunden. Die Verse 25—27 sind das Thema seiner Bußpredigten, der Inhalt seiner heißen Bitten.

Es ist daher nicht unmöglich, daß Jesus, dessen Lebenswerk ohne Johannes für uns undenkbar ist, angeregt durch den Täufer, diesem Kapitel in Ezechiel die gleiche Sorgfalt, gleiche Vertiefung widmete. Und auch er hat, anknüpfend an die Zukunftsverheißungen dieses Propheten, seine Bitten, die wir als Vaterunser kennen, formuliert.

Dem V. 23: „Und ich werde heiligen meinen großen Namen" . . . entspricht die erste Bitte: Geheiligt werde dein Name.

Dem V. 24: „Und ich werde euch nehmen aus allen Völkern und euch sammeln aus allen Ländern" . . . entspricht die zweite Bitte: Es komme dein Reich.[1]

Den VV. 25—27 entspricht die Bitte um die Reinigung durch den h. Geist.

Dem V. 26b: „Und ich werde entfernen das steinerne Herz[2] aus euerem Fleische" entspricht die sechste Bitte: Erlöse uns vom Bösen.

Dem V. 28: „. . . Und ihr werdet mir zum Volke und ich euch zum Gotte sein" entspricht die dritte Bitte: Es geschehe dein Wille wie im Himmel, so auch auf Erden.

Den VV. 29b und 30: „Und ich werde . . . dem Getreide rufen und es vermehren, und über euch keine Hungersnot lassen. Und werde ver-

---

[1] „Sammlung der Zerstreuten" gehört zu den wichtigsten Verheißungen in der messianischen Zeit.

[2] So wird der „böse Trieb" genannt, vgl. oben.

mehren die Frucht des Baumes und den Ertrag des Feldes" usw., entspricht die vierte Bitte: Unser nötiges Brot gib uns heute.

Dem V. 31: „Dann gedenket ihr eurer bösen Wege und eurer Handlungen, die nicht gut waren, und ihr werdet mit euch selber hadern ob euren Missetaten und ob euren Greueln" entspricht die fünfte Bitte: Und vergib uns unsere Schulden.

So finden sich die Keime zu den sechs Bitten, die in Jesus betendem Herzen sich zum „Vaterunser" gestaltet, im 36. Kapitel des Propheten Ezechiel. Hier findet sich auch aber der Keim zu einer siebenten, zur Bitte um den heiligen Geist. — Hat Jesus auch diese Bitte gesprochen? Die vorhandenen Geschichtsquellen gestatten uns kein Urteil über Jesu Wirksamkeit vor seinem Zusammentreffen mit Johannes. Möglich, daß auch er gleich Johannes diesen Gebetsseufzer oft ausgestoßen hat. Aber das steht fest, daß Jesus nach der Taufe des Johannes sich im Besitze des heiligen Geistes wußte. Durch diese Taufe ist das Messiasbewußtsein in ihm erwacht und als Messias hat er diese Bitte nicht gesprochen. Er hat sie also aus seinem Gebete ausgeschaltet.[1] Wie konnte er um eine Gabe bitten, in deren vollen Besitz er sich wußte, kraft deren er jeden Augenblick in der Lage zu sein wähnte, die Welt aus den Angeln heben zu können.

Wir wissen nun, in welchem Zusammenhang die Bitte um den heiligen Geist mit dem Vaterunser steht. Die Kenntnis dieses Zusammenhanges scheint noch nachzuklingen in der Notiz Lc 11, 1: Sie besagt nichts anderes, als daß die beiden Gebete einer Wurzel entstammen.

Als Jesus starb und die Wirkung des heiligen Geistes in seinem Sinne ausblieb, so übertrug man auf denselben andere Wirkungen. Diese Umwertung des Begriffes „heiliger Geist" ist aber in verschiedenen Kreisen verschieden zum Ausdruck gekommen. — Im vierten Evangelium 3, 5; 7, 38. 39 wird das Wasser, ursprünglich das Symbol der Johanneischen Bußtaufe, geradezu das Symbol des heiligen Geistes. Daher ist es nicht unmöglich, daß man auch in christlichen Kreisen auf Grund dieser Umwertung und bezugnehmend auf Ez 36, 25 das Taufgebet des Johannes sich aneignete. „Ist dann späterhin bei den Christen vom Täufling außer der Taufbitte auch das Vaterunser gesprochen worden, so bot auch dies Anlaß, die erstere beim Vaterunser am Rande beizufügen", sagt v. Soden. Ich glaube, man tat dies mit vollem Bewußtsein und im Glauben, das Vaterunser in seinem ursprünglichen Wortlaut zu besitzen.

[1] Und es kam an ihre Stelle die Doxologie aus 1 Chr 29, 10.

So ist die Bitte um den heiligen Geist in das Vaterunser hineingekommen. Allmählich dringt, namentlich durch paulinische Dogmatik, eine neue Auffassung des heiligen Geistes durch. Nach Joh 20, 21—23, identisch mit Apostelgeschichte 2, wird der h. Geist Besitz der Jünger.[1] Harnack drückt das treffend so aus: „Die Begabung mit dem (heiligen) Geist war im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter das entscheidende, den Christenstand begründende Erlebnis. Und so wurde diese Bitte um den h. Geist wieder entfernt." Am längsten erhielt sie sich im Lukastext Marcions. Ihm paßte diese Bitte in sein judenfeindliches System hinein. „Er sah sie als eine andere und glücklichere Fassung der ersten Bitte an, in der ihn der zu heiligende Name zu sehr an den Jehova der Juden gemahnte."[2]

Es gilt jetzt noch einige Worte über die dunkle Überlieferung in der Apostelgeschichte 19, 2—4 zu sagen. Paulus traf zu Ephesus einige Jünger und sprach zu ihnen: „habt ihr den heiligen Geist empfangen, da ihr gläubig wurdet? Sie aber erwiderten: Nein, wir haben auch nicht gehört, ob es einen heiligen Geist gibt. Er aber sagte: auf was seid ihr denn getauft? sie aber sagten: auf die Taufe des Johannes. Paulus aber sagte: Johannes hat die Taufe der Buße getauft, indem er das Volk hinwies auf den, der nach ihm kommen sollte, daß sie dem glaubten, das heißt auf . . . Jesus. Da sie es aber hörten, wurden sie auf den Namen des Herrn Jesus getauft. Und da ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der heilige Geist über sie . . . ."

Wir haben es hier mit Jüngern zu tun, die aus dem Täuferkreise stammten. Für sie war die Umwertung des Begriffes „heiliger Geist" noch ein unbekannter Faktor. Das Herabkommen des Geistes bedeutete für sie, wie für Johannes nach Ez 37, 14 das Erscheinen des Messias, der kraft des heiligen Geistes die Auferstehung herbeiführen wird. Und auf die Frage des Paulus, ob sie den h. Geist empfangen hätten, antworten sie höchst erstaunt: „Wir haben nicht einmal gehört, daß es einen heiligen Geist gibt, wie du ihn lehrst. Wir sind auf die Taufe des Johannes getauft und der h. Geist kommt uns nicht zu, sondern einem Größeren." Da erwidert ihnen Paulus: dieser Größere ist bereits

[1] Vgl. E. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten. Daß die Kap. 36 u. 37 auch bei der Umbildung der Lehre vom h. Geiste nachgewirkt, geht hervor aus Joh. 20, 22, verglichen mit Ez 37, 9.

[2] Möglicherweise stammt auch aus diesem Kreise das: „lehre uns beten, so wie auch Johannes seine Schüler gelehrt hat". Und der Sinn wäre: wie Johannes um den h. Geist gebeten, so lehre auch du uns diese Bitte. — So wurde diese Bitte auf Jesus selbst zurückgeführt. Und so änderte man auch Lc 11, 13 „h. Geist" für „Gutes" Mt 7, 11.

gekommen und hat seinen Jüngern die Gabe des heiligen Geistes verliehen und ihnen die Vollmacht gegeben, durch die Taufe auf den Namen Jesu und durch Handauflegung auch andere in den Besitz des heiligen Geistes gelangen zu lassen. „Und da ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der heilige Geist über sie, und sie redeten mit Zungen und weissagten."

Das war die neue, ihnen bis dahin fremde Wirkung des Geistes. Es war die Erfüllung der Weissagung — nicht Ez 37, 14; diese wird sich beim zweiten Advent erfüllen, sondern *Joels* von der *Ausgießung des Geistes über alles Fleisch*, die jetzt im Mittelpunkt stand und Geist und Herz der Gläubigen beherrschte.

Das Resultat unserer Untersuchung ist demnach Folgendes: Die Urgestalt des Vaterunsers besitzen wir noch und zwar in der Form, wie es uns im Evangelium Matthäus überliefert worden ist. Nur in dieser Form ist es, um mit Harnack zu sprechen, „den offiziellen jüdischen Gebeten blutsverwandt", aber das gerade spricht für seine Echtheit. Denn auch aus den offiziellen jüdischen Gebeten[1] weht uns Propheten- und Psalmistengeist entgegen. Ich stimme Harnack bei, wenn er sagt: „Der Zusammenhang aber, in den Matthäus das Vaterunser gestellt hat, ist offenkundig unrichtig. In Verbindung mit einer langen Rede kann es nicht gestanden haben, am wenigsten nach der Mahnung:[2] „Wenn du betest, gehe in dein Gemach, und, nachdem du die Türe geschlossen, bete zu deinem Vater." Ja man darf auf Grund dieser Stelle fragen, ob Jesus überhaupt ein Mustergebet und ein solches für viele zugleich (ἡμεῖς)[3] gelehrt haben kann." Nein. Jesus hat sicher nicht daran gedacht, ein Gebetsformular für eine kultische Gemeinde zu schaffen. Sein Gebet ist vielmehr ein Kind des Augenblickes, aus der messianischen Stimmung heraus geboren. Es ist ein Aufschrei der Seele zu Gott, um ihr das zu geben, was für den Augenblick der Welt not tat. Harnack hat auch darin recht, wenn er sagt: „Man kann nicht jedem in jedem Momente zumuten, er solle um die Heiligung des Namens Gottes, das Kommen des Reiches usw. bitten." Das hat Jesus aber auch gar nicht verlangt. Er hat vielmehr die Zukunft, „das Ende", in der Gegenwart erwartet und seine Bitten sind durch und durch messianisch, insofern er deren Gewährung jeden Augenblick erhoffte. Von den ersten drei Bitten

[1] Und das gilt auch für die Gebete der nachchristl. Zeit, vgl. die Gebete für den Neujahrs- und Versöhnungstag.

[2] Ist wahrscheinlich Fragment einer Predigt, die zum Ausgangspunkt Jes 26, 20 hatte.

[3] Über die Pluralform auch beim individuellen Gebete vgl. oben.

25. 1. 1906.

braucht das nicht erst bewiesen zu werden. Aber auch die drei resp. vier letzten sind für die Gegenwart, und zwar für die allernächste, berechnet.

Jesus bittet um das nötige Brot für heute. Um sich würdig für das Gottesreich vorzubereiten, muß man seinen Schuldnern bereits vergeben haben. Auch das letzte Hindernis, der „böse Trieb", muß vorerst beseitigt sein. Und das wird und muß geschehen; denn Gott gehört die Kraft und Herrlichkeit in Ewigkeit.

Dieses Gebet haben die Jünger Jesu als heiligsten Schatz treu bewahrt. Und nach seinem Tode war dieses Gebet das teuerste Vermächtnis, das der Meister seiner ersten Gemeinde hinterlassen hatte. Und dieser Besitz der Urgemeinde, die aus Juden bestand, ist uns im Evangelium Matthäus treu erhalten worden. — Allmählich dringt das Evangelium auch in heidnische, zum Teil auch judenfeindliche Kreise. Unvermerkt erleiden die Zentralbegriffe des Urchristentums mannigfaltige Veränderungen. Aus dem Messias wird der Logos, der heilige Geist wird hypostasiert, wird dauerndes Besitztum und neue Wirkungen knüpfen sich an denselben. Auch dem „Reich Gottes" wird Gewalt angetan und die Heiligung des göttlichen Namens wird ein unverständlicher Begriff. Da kann es nicht Wunder nehmen, daß man namentlich mit den ersten drei Bitten frei schaltete, daß man manche Pointen, die die Augenblicksstimmung reflektierten, wegließ und den Spuren dieser Veränderungen können wir noch nachgehen in unserem Lukasevangelium, dem Lieblingsevangelium Marcions. — —

Im Zusammenhange mit dem Vorgetragenen mögen hier noch die Ansichten Rabbi Akibas über den heiligen Geist und über die Reinigung angeführt werden.

An Deut 18, 11[1] knüpft Akiba Folgendes: Wenn derjenige, der sich aushungert und dann auf dem Totenacker übernachtet, damit der Geist der Unreinheit auf ihm ruhe, dies auch erreicht; sollte nicht, wer sich kasteiet, um den heiligen Geist auf sich zu bringen, dies um vieles eher erzielen? Aber was kann ich tun, unsere Sünden haben es bewirkt (daß der heilige Geist von uns gewichen ist), nach Jes 59, 2.

Wenn es aber keinen heiligen Geist gibt, wie soll Israel von seinen Sünden gereinigt werden? Darüber belehrt Akiba in folgender Weise: Heil euch, Israeliten! vor wem reinigt ihr euch und wer ist es, der euch

[1] Synhed. 65b. In Sifre z. St. wird das im Namen Eleasars so tradiert: מה אם מי שמדבק בטומאה רוח טומאה שורה עליו המדבק בשכינה דין הוא שתשרה עליו רוח הקדש ומי גרם וכו׳, vgl. Bacher, die Agada der Tannaiten I, 334.

rein macht? Euer Vater im Himmel, denn es steht geschrieben (Ez 36, 25): Und ich will über euch sprengen reines Wasser usw. Ferner heißt es (Jer 17, 13): „Gott ist Israels Tauchbad" (= Mikweh), so wie das Tauchbad den Unreinen rein macht, so wird Israel durch Gott rein.[1]

Im Seder Elijahu rabba S. 105 heißt es: komm und bewundere die Kraftwirkung der Thora, sie ist imstande, selbst solche Abtrünnige, die dem Götzendienste ergeben waren und Buße getan haben, zu reinigen, denn es heißt (Ez 36, 25): und ich will über euch sprengen reines Wasser usw. Und unter „Wasser" versteht man „Worte der Thora" nach Jes 55, 1.

Daraus geht zunächst hervor, daß Ez 36, 25 für die Reinigungsfrage von Bedeutung war. Weiter ist die antichristliche Tendenz in diesen Aussprüchen unverkennbar. Akiba betont, der Vater im Himmel ist der Entsündiger Israels. Er und kein anderer hat die Macht zu reinigen. Denn der heilige Geist hat sich infolge Israels Sündhaftigkeit zurückgezogen. Nach Seder Elijahu vertritt die Thora die Stelle des heiligen Geistes.

Erwägt man, daß Akiba Zeitgenosse Marcions war, so erscheint es als nicht unmöglich, daß Akibas Polemik hauptsächlich gegen Marcion gerichtet war, der in seinem Evangelium die Bitte hatte: komm, heiliger Geist, und reinige uns.

---

[1] Mischna Joma 8, 9: אמר ר׳ עקיבה אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין, מי מטהר אתכם, אביכם שבשמים שנ׳ וזרקתי וכו׳ ואומר מקוה ישראל ד׳ מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב״ה מטהר את ישראל. Akiba nimmt מקוה in neuhebr. Bedeutung: Tauchbad. Er zitiert Jer 17, 13 und nicht 14, 8. Denn auf Grund dieses Verses nannte man Jesus „Heiland" und „Hoffnung Israels". Indem nun Akiba Jer 17, 13 umdeutet, so lehnt er damit auch die christliche Auffassung von 14, 8 ab.

[Abgeschlossen am 13. Januar 1906.]

Die ΘΥΡΑ oder ΠΥΛΗ ΩΡΑΙΑ Act 3, 2 u. 10.

Von D. **Emil Schürer**, Professor in Göttingen.

Eine vor ein paar Jahren gefundene Inschrift veranlaßt mich, die an sich freilich geringfügige Frage, welches Tor des Tempels Act 3, 2 u. 10 gemeint sei, kurz zu erörtern. Die Inschrift gibt keinen Anhaltspunkt zur Entscheidung, aber sie ergänzt doch das Material der literarischen Quellen nach einer Richtung hin. Andererseits glaube ich, daß die literarischen Quellen eine bestimmtere Entscheidung ermöglichen, als es nach dem Schwanken der Kommentare scheint.

Der Kern der Frage ist der: ob ein Tor des äußeren oder des inneren Vorhofes gemeint ist.

Der äußere Vorhof, d. h. der große Platz, auf welchem alle zum Tempel gehörigen Gebäude standen, war durch die Substruktions-Bauten des Herodes zu einem länglichen rechteckigen Viereck erweitert, mit der größeren Ausdehnung von Norden nach Süden. Der Platz war auf allen vier Seiten mit starken Mauern umgeben, an deren Innenseite sich prachtvolle Säulenhallen anlehnten. Die Tore dieses Platzes werden von Josephus in der genauen Beschreibung, welche er im Bellum Judaicum V, 5 vom Tempel gibt, überhaupt nicht erwähnt. In seinem anderen Hauptwerk, Antiquitates XV, 11, erwähnt er zwar Tore, aber offenbar in unvollständiger Weise. Auch hier nämlich erwähnt er keine Tore im Osten und Norden. Von der Südseite sagt er nur im allgemeinen, daß sie Tore (πύλας) hatte (Antt. XV, 11, 5 § 411). Genauer beschreibt er nur die Tore auf der Westseite, nach der Stadt zu. Es waren vier: eines nach dem königlichen Palast hin, zwei nach der Vorstadt und eines nach der übrigen Stadt, indem man auf vielen Stufen in die Schlucht, welche Stadt und Tempelberg trennte, hinab und von da wieder hinaufstieg (Antt. XV, 11, 5 § 410).[1] Eine Ergänzung bieten

[1] Von diesen Toren sind die beiden nach der Vorstadt die nördlichsten, das dritte führte über eine Brücke nach dem sogenannten Xystos, einem freien Platz, an welchem

einige Notizen im Bellum Judaicum, wo mehrmals ein Tor in der nördlichen Mauer des Tempelplatzes erwähnt wird (bei der Belagerung durch Cestius Gallus B. J. II, 19, 5 § 537, und bei der Belagerung durch Titus B. J. VI, 4, 1 § 222; dagegen die beiden Tore auf beiden Seiten der nördlichen ἐξέδρα B. J. VI, 2, 7 § 150 sind solche des inneren Vorhofes).

Etwas ergiebiger ist die Mischna. Sie beschreibt die Tore des Tempelplatzes folgendermaßen (Middoth I, 3): „Fünf Tore hatte der Tempelberg: die beiden Chulda-Tore im Süden, das Kipponos-Tor im Westen, das Tadi-Tor im Norden, welches nicht benützt wurde, das östliche Tor, auf welchem die Burg Susan (שׁוּשַׁן הַבִּירָה) abgebildet war; durch dieses ging der die rote Kuh verbrennende Hohepriester und alle, die dabei halfen, nach dem Ölberg hinaus". — Dazu ist im einzelnen zu bemerken: 1. die beiden Chulda-Tore im Süden befanden sich wahrscheinlich nicht in der den Tempelplatz umgebenden Mauer; sondern

---

der ehemalige Palast der Hasmonäer lag, welchen beim Ausbruch des Krieges Agrippa II. bewohnte (Bell. Jud. II, 16, 3 § 344). In diesem Sinne ist es also zu verstehen, wenn Josephus es Antt. XV, 11, 5 beschreibt als εἰς τὰ βασίλεια τείνουσα. Das Tor wird auch in der Geschichte der Eroberung durch Titus zweimal erwähnt, B. J. VI, 3, 2 § 191: τὰς ἐξαγούσας ὑπὲρ τὸν ξυστὸν πύλας, VI, 6, 2 § 325: ταύτῃ γὰρ ὑπὲρ τὸν ξυστὸν ἦσαν πύλαι καὶ γέφυρα συνάπτουσα τῷ ἱερῷ τὴν ἄνω πόλιν. Es lag wahrscheinlich da, wo noch heute unter der jetzigen Bodenfläche ein großer antiker Brückenbogen erhalten ist, der seit seiner Entdeckung durch Wilson im Jahre 1865 der Wilson-Bogen genannt wird. Durch neuere Nachgrabungen sind unter dem Wilson-Bogen Trümmer eines noch älteren Brückenbogens von römischer Bauart gefunden worden. Man darf vielleicht letzteren der herodianischen Zeit, den Wilson-Bogen einer späteren Restauration, etwa unter Hadrian, zuschreiben. S. überh. Rosen, Das Haram von Jerusalem (1866) S. 9—12, Wilson und Warren, The Recovery of Jerusalem, 1871, p. 76—94. Zimmermann, Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem, 1876, Taf. III, Profil E—E. The Survey of Western Palestine, Jerusalem by Warren and Conder, 1884, p. 195—197, dazu die Plans, Elevations, Sections (1884 gr. fol.) pl. X Profil E—F und pl. XXXIII. Schick, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit, 1896, S. 327f. — Auch von dem vierten, südlichsten Tore ist in der Haram-Mauer in ziemlicher Tiefe noch eine deutliche Spur sichtbar, nämlich eine große Oberschwelle. Die Lage des hierdurch bezeichneten Tores, welches man Barclay-Tor zu nennen pflegt, in der Tradition „Tor des Propheten" oder „Burak-Tor", ist so tief, daß man die Stufen, von welchen Josephus spricht, teilweise innerhalb des Tores anzunehmen hat. Sie führten unter den großen Substruktionsgewölben, mittels deren Herodes den Tempelplatz erweitert hatte, auf die Plattform desselben hinauf. Aber auch außerhalb des Tores ging es noch weit in die Tiefe, wie durch die englischen Nachgrabungen erwiesen ist. S. überh. De Vogüé, Le temple de Jérusalem 1864, p. 7 u. pl. III. Rosen a. a. O. S. 8 u. 17—20. The Recovery p. 111ff. The Survey of Western Palestine, Jerusalem p. 187ff., dazu die Plans, Elevations, Sections pl. XXXI, XXXII. Schick S. 329f. — Der noch weiter südlich (nahe der südwestlichen Ecke) liegende sog. Robinson-Bogen ist vermutlich der Rest einer Brücke aus nachherodianischer Zeit (Hadrian?).

sie führten, wie das südlichste Tor auf der Westseite, unter den Substruktionsgewölben, welche den südlichen Teil des Tempelplatzes trugen, hindurch (s. die vorige Anm.), befanden sich also in der diese Gewölbe nach Süden hin abschließenden Mauer. Hier sind noch heute solche Tore vorhanden. Beide sind vermauert. Das eine (westlichere) war ein doppeltes, das andere (östlichere) ein dreifaches. Das westlichere hat in spätrömischer und byzantinischer Zeit starke Restaurationen erfahren. Wahrscheinlich bezeichnen aber beide die Stelle der alten herodianischen.[1] Angesichts dieses Tatbestandes ist wohl nicht zu bezweifeln, daß der Name Chulda-Tore so viel ist wie „Tunnel-Tore",[2] von חֻלְדָּה „Maulwurf, Wiesel", dann aber auch „Loch, Vertiefung, ausgehöhlter Raum" (Levy, Neuhebr. Wörterbuch II, 54ª oben). 2. Das Kipponos-Tor entspricht wohl dem Xystos-Tore des Josephus; es ist das nach der eigentlichen Stadt führende Haupttor. Die drei andern von Josephus noch erwähnten Westtore waren von geringerer Bedeutung und waren daher den Verfassern des Traktates Middoth nicht bekannt. 3. Das Tadi-Tor im Norden, das nach der Hauptstelle Middoth I, 3 angeblich nicht benützt wurde, ist nach Middoth I, 9 doch benützt worden. Nach Middoth II, 3 war es das einzige, welches keine Oberschwelle (שְׁקוֹף) hatte, sondern statt deren zwei (schräg) gegeneinander geneigte Steine. Die Meinung, daß es nicht benützt wurde, ist begreiflich. Denn in kurzer Entfernung nach Norden hin lag die Antonia, die durch Treppen direkt mit dem Tempelplatz verbunden war (Bell. Jud. V, 5, 8 § 243: καταβάϲειϲ, Apgesch. 21, 35. 40: ἀναβαθμοί). Zur Benützung des nördlichen Tores lag daher nur wenig Veranlassung vor. Seine Existenz wird aber durch die oben an-

[1] S. De Vogüé, Le temple de Jérusalem 1864, p. 8ff. pl. IV—VI, XIII. Rosen, Das Haram von Jerusalem, S. 7. Wilson und Warren, The Recovery of Jerusalem, 1871, p. 118ff. The Survey of Western Palestine, Jerusalem by Warren and Conder 1884, p. 164—169, dazu die Plans, Elevations, Sections (1884, gr. fol.) pl. V, XXV, XXVI, XXXIX. Schick, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit (1896) S. 310ff.

[2] So übersetzt z. B. auch Sepp, Jerusalem 2. Aufl. I, 159. In demselben Sinne erklären den Namen: Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel 2. Aufl. 1869, S. 268 („die Mischnah hat eine Bezeichnung bewahrt, die sich rechtfertigt, seitdem man unter der Aksa-Moschee den alten Eingang zum Tempel wieder aufgefunden hat. Man muß durch eine Art von Tunnel von der Pforte bis zur Area des Tempels heraufsteigen"), und Isidore Loeb, Les portes dans l'enceinte du temple d'Hérode, Paris, Jos. Baer & C., 1879, 8 S. (p. 6: Les portes de Hulda sont donc les Portes de la Taupe. On comparait les galeries de ces portes aux galeries souterraines creusées par la taupe; vgl. auch die Anzeige im Magazin für die Wissensch. des Judent. VII, 1880, S. 60f.) — Über die Tunnels, die noch heute von den Toren nach innen führen (über 60 Meter lang), s. die in der vorigen Anmerkung genannte Literatur.

geführten Stellen des Josephus bestätigt. 4. Das östliche Tor war nach Para III, 6 durch eine Brücke mit dem Ölberg verbunden, über welche der Hohepriester ging, wenn er eine rote Kuh verbrannte. Das Tor selbst wird an letzterer Stelle nicht erwähnt. Nach Kelim XVII, 9 befanden sich zwei Normal-Ellenmaße בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה, eines in der östlich-nördlichen Ecke und eines in der östlich-südlichen Ecke. Die Ausleger denken hier an eine über dem Susan-Tor erbaute Kammer, in welcher jene Ellenmaße lagen. Aber das einfache שני אמות היו בשושן הבירה kann das schwerlich heißen. Vielleicht ist der Sinn: Zwei Ellen waren auf den Torflügeln des Susan-Tores abgebildet, auf der Ostseite desselben in der nördlichen und südlichen Ecke. Trotz der zweimaligen Erwähnung der „Burg Susan" (Middoth I, 3 u. Kelim XVII, 9) ist wohl sehr zu bezweifeln, ob wirklich diese auf den Torflügeln abgebildet war. Ein Grund dazu ist schwer einzusehen. Dagegen legt es die Stelle I Reg. 7, 19 sehr nahe, an lilienförmige Ornamente (מַעֲשֵׂה שׁוֹשָׁן) zu denken.

Der innere Vorhof war ebenfalls ein längliches rechteckiges Viereck, aber mit der größeren Ausdehnung von Westen nach Osten. Auch er war von einer starken Mauer umgrenzt, an deren Außenseite eine ganz schmale Terrasse, der Chêl, herumlief, zu welcher man auf Stufen vom äußeren Vorhof hinaufstieg. Durch eine Mauer war der innere Vorhof wieder in zwei Abteilungen geteilt: eine größere westliche, in welcher der Tempel und der Brandopferaltar sich befanden und alle Opferhandlungen vollzogen wurden, und eine kleinere östliche. Zu ersterer hatten nur männliche Israeliten Zutritt, zu letzterer auch Frauen (daher der Frauen-Vorhof genannt). Über die Tore, welche zu diesem Vorhof oder eigentlich zu diesen Vorhöfen führten, haben wir vier Mitteilungen, zwei bei Josephus (Bell. Jud. V, 5, 2—3 u. Antt. XV, 11, 5) und zwei in der Mischna (Middoth I, 4—5 u. Middoth II, 6 = Schekalim VI, 3).

Ich stelle die Angaben des Bellum Judaicum als die zuverlässigsten an die Spitze. Hiernach hatte der innere Vorhof vier Tore im Norden, vier im Süden und zwei im Osten (B. J. V, 5, 2 § 198). Im Osten mußten es zwei sein, weil der Männer- und Frauen-Vorhof durch eine Mauer getrennt waren. Darum mußte gegenüber dem ersten Tore noch ein zweites sein (l. c. ἔδει δευτέραν εἶναι πύλην· τέτμητο δ' αὕτη τῆς πρώτης ἄντικρυς). Von den nördlichen und südlichen Toren führten je eines in den Frauen-Vorhof, je drei in den Männer-Vorhof (§ 199). Auf der Westseite war kein Tor (§ 200). Von den zehn Toren waren neun mit Gold und Silber bekleidet, eines aber war aus korin-

thischem Erz und überragte an Wert weit die mit Gold und Silber bekleideten, (V, 5, 3 § 201: μία δ' ἡ ἔξωθεν τοῦ νεὼ Κορινθίου χαλκοῦ πολὺ τῇ τιμῇ τὰς καταργύρους καὶ περιχρύσους ὑπεράγουσα). In diesem Satze geben die Worte ἡ ἔξωθεν τοῦ νεώ schlechterdings keinen Sinn. Auch die Form νεώ ist auffallend, da Josephus im Bellum Judaicum sonst regelmäßig die Form ναός gebraucht (so in der Beschreibung V, 5 § 207, 209, 211, 215, 220 und in der Geschichte der Zerstörung VI, 4 § 238, 251, 252, 254, 259, 260, 261, 266). Auf die richtige Fährte führt uns die Lesart einiger Handschriften, welche statt τοῦ νεώ vielmehr τω νεω haben (so der von Cardwell verglichene cod. N = Laurent. plut. 69, cod. 17, saec. XII, und zwei von Niese verglichene, V = Vaticanus gr. 148 saec. XI und R = Palatinus gr. 284 saec. XI/XII). Ich zweifle hiernach nicht, daß statt τοῦ νεὼ zu lesen ist τῶν ἐν ἕῳ (so besser als τῶν ἑῴων, wie ich in Riehm's Wörterb. II, 1884, S. 1640 vorgeschlagen habe). Das eherne Tor war „das äußere der beiden östlichen".[1] Es gab ja nach Osten hin zwei: ein inneres, vom Männer- zum Frauen-Vorhof führendes, und ein äußeres, vom Frauen-Vorhof nach dem Tempelplatz führendes. Letzteres war das kostbare eherne. Jedenfalls ist dies, auch abgesehen von unserer Stelle, eine sichere Tatsache. Daß nämlich das eherne Tor im Osten lag, ist an zwei anderen Stellen direkt gesagt, Bell. Jud. II, 17, 3 § 411: πρὸ τῆς χαλκῆς πύλης ... ἥτις ἦν τοῦ ἔνδον ἱεροῦ τετραμμένη πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου, und Bell. Jud. VI, 5, 3 § 293: ἡ δ' ἀνατολικὴ πύλη τοῦ ἐνδοτέρω [scil. ἱεροῦ],[2] χαλκῆ μὲν οὖσα καὶ στιβαρωτάτη. Schon diese Ausdrucksweise läßt kaum einen Zweifel darüber, daß von den beiden östlichen das äußere gemeint ist. In der Tat wird dasjenige Tor, welches vom Männer- zum Frauen-Vorhof führte, von Josephus ganz anders beschrieben. Er sagt: „Alle Tore waren gleich groß; aber das oberhalb des korinthischen vom Frauen-Vorhof her im Osten (des Männer-Vorhofes) dem Tempeltor gegenüber sich öffnende war viel größer" (Bell. Jud. V, 5, 3 § 204: τῶν μὲν ἄλλων ἴσον ἦν τὸ μέγεθος, ἡ δ' ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν

---

[1] Zum Gebrauch von ἔξωθεν vgl. τὸ ἔξωθεν ἱερόν Bell. Jud. IV, 5, 1 fin. VI, 2, 7. 4, 4. 5, 2. 6, 2. — Angenommen ist die von mir vorgeschlagene Emendation τῶν ἑῴων von Phil. Kohout in seiner sehr sorgfältigen Übersetzung des Bell. Jud. (Flavius Josephus' Jüdischer Krieg, aus dem Griechischen übersetzt und mit einem Anhang von ausführlichen Anmerkungen versehen von Phil. Kohout, Linz 1901), s. die Übers. und Anm. zu V § 201. Auch Nowack scheint sie zu billigen (Lehrb. der hebr. Archäologie II, 1894, S. 78).

[2] Das von Niese aufgenommene unmögliche ναοῦ fehlt bei wichtigen Zeugen; es ist zu tilgen und ἱεροῦ zu ergänzen.

ἀπὸ τῆς γυναικωνίτιδος ἐξ ἀνατολῆς ἀνοιγομένη τῆς τοῦ ναοῦ πύλης ἀντικρὺ πολὺ μείζων). Hier kann nur das Tor zwischen dem Frauen- und Männer-Vorhof gemeint sein. Es lag etwas höher als das korinthische (ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν), denn vom Frauen-Vorhof führten fünfzehn Stufen zum Männer-Vorhof hinauf (B. J. V, 5, 3 § 206, Mischna Middoth II, 5, Sukka V, 4); und es lag direkt dem Tor des ναός, des eigentlichen Tempelgebäudes, gegenüber. Dieses große Tor war fünfzig Ellen hoch und vierzig Ellen breit, und war auch kostbarer als die andern, da seine Gold- und Silberbekleidung besonders dick war (B. J. V, 5, 3 § 205: εἶχε καὶ τὸν κόσμον πολυτελέστερον ἐπὶ δαψιλὲς πάχος ἀργύρου τε καὶ χρυσοῦ). — Von sämtlichen zehn Toren zeichneten sich also die beiden östlichen vor den übrigen aus, augenscheinlich deshalb, weil sie vor der Front des Tempels lagen. Das korinthische, im Osten des Frauen-Vorhofes, war massiv aus Erz und von kunstvoller Arbeit, so daß es an Wert alle andern überragte;[1] das große, zwischen Männer- und Frauen-Vorhof, war größer als die übrigen und mit dickerem Gold- und Silberblech bekleidet. Das korinthische war so schwer, daß 20 Mann dazu gehörten, es zu schließen (Bell. Jud. VI, 5, 3 § 293). Unter den unheimlichen Vorzeichen vor dem Kriege, welche von den Unkundigen im günstigen, von den Kundigen im ungünstigen Sinne gedeutet wurden, erwähnt Josephus a. a. O. auch, daß dieses mächtige Tor einst bei Nacht von selbst sich öffnete. — Die Gold- und Silberbekleidung der neun Tore war von „Alexander, dem Vater des Tiberius“, also von dem alexandrinischen Alabarchen Alexander, gestiftet (B. J. V, 5, 3 § 205). Sie wird auch contra Apion. II, 9 § 119 erwähnt.

[1] Über das korinthische Erz vgl. Plin. Hist. Nat. XXXIV, 2, 6: Ex illa autem antiqua gloria Corinthium maxume laudatur. Es gab nach Plin. XXXIV, 2, 8 drei Arten, eine mit überwiegender Beimischung von Silber, eine mit überwiegender Zugabe von Gold, eine mit gleichmäßiger Mischung (eius tria genera: candidum argento nitore quam proxume accedens in quo illa mixtura praevaluit, alterum in quo auri fulva natura, tertium in quo aequalis omnium temperies fuit). Man hat diese Angabe vielfach bezweifelt; sie scheint sich aber durch neuere Untersuchungen zu bestätigen. Das kostbare Metall wurde in der Regel nur zur Anfertigung von Geräten verwendet. Dafür, daß man ganze Türen davon gemacht hat, gibt es sonst kein Beispiel. Die Geräte waren so kostbar, daß am kaiserlichen Hofe in Rom die Sorge für dieselben einem eigenen Diener anvertraut war, der a Corinthiis (Corp. Inscr. Lat. X, n. 692. 6638, 30) oder Corinthiarius (Corp. Inscr. Lat. VI n. 8756. 8757) hieß. — Vgl. überhaupt: Pottier, Art. Corinthium aes, in Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et latines t. I, 2, 1887, p. 1507sq. Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern Bd. IV, 1887, S. 183—185. Mau, Art. Corinthium aes, in Pauly-Wissowas Real-Enc. IV, 1233 f.

Neben der genauen Beschreibung, welche Josephus Bell. Jud. V, 5, 2—3 gibt, hat die summarische Antt. XV, 11, 5 keine Bedeutung. Er sagt hier (§ 418): „Der innere Vorhof hatte im Süden und Norden je drei Tore, im Osten eines, das große, durch welches wir, wenn wir rein waren, samt den Frauen eingingen" (εἶχεν δ' ὁ μὲν ἐντὸς περίβολος κατὰ μὲν τὸ νότιον καὶ βόρειον κλίμα τριστοίχους πυλῶνας ἀλλήλων διεστῶτας, κατὰ δὲ ἡλίου βολὰς ἕνα τὸν μέγαν, δι' οὗ παρῄειμεν ἁγνοὶ μετὰ γυναικῶν). Augenscheinlich hat hier Josephus indem er von drei statt vier Toren im Süden und Norden spricht, diejenigen, welche nördlich und südlich zum Frauen-Vorhof führten, nicht beachtet. Eine noch größere Ungenauigkeit ist es, wenn er das östliche Tor, durch welches auch die Frauen eingehen durften, „das große" nennt, während es das korinthische ist, von welchem „das große" zu unterscheiden ist.[1] Die Beschreibung im Bell. Jud. verdient nicht nur wegen ihrer größeren Ausführlichkeit den Vorzug, sondern auch deshalb, weil sie viel früher geschrieben ist als die andere, als das Gedächtnis des Josephus noch frisch war. Das Bellum Judaicum ist überhaupt mit größerer Sorgfalt gearbeitet als die Antiquitates. In den Antiquitates bemerkt Josephus noch, daß Herodes von der Antonia einen geheimen Gang zum inneren Vorhof nach dem östlichen Tore habe machen lassen, über welches er einen Turm baute (XV, 11, 7 § 424: κατεσκευάσθη δὲ καὶ κρυπτὴ διώρυξ τῷ βασιλεῖ, φέρουσα μὲν ἀπὸ τῆς Ἀντωνίας μέχρι τοῦ ἔσωθεν ἱεροῦ πρὸς τὴν ἀνατολικὴν θύραν, ἐφ' ἧς αὐτῷ καὶ πύργον κατεσκεύασεν).

Auch in der Mischna haben wir zwei Beschreibungen, welche nicht miteinander übereinstimmen — die eine, Middoth I, 4—5 lautet: „Sieben Tore waren im Vorhof: drei im Norden, drei im Süden, eins im Osten. Im Süden das Brand-Tor (שַׁעַר הַדֶּלֶק), das Erstgeburten-Tor (שַׁעַר הַבְּכוֹרוֹת) und das Wasser-Tor (שַׁעַר הַמַּיִם); im Osten das Nikanor-Tor (שַׁעַר נִקָנוֹר), mit zwei Kammern daran rechts und links, eine war die des Kleideraufsehers Pinchas, die andere war für die Verfertiger der Kuchen (d. h. des täglichen Speisopfers des Hohenpriesters); im Norden: das Funken-Tor (שַׁעַר הַנִּצּוֹץ) wie eine Vorhalle (Exedra) gebaut mit einem Obergemach darüber, denn die Priester hielten oben und die

[1] Die Angaben über die sieben Tore wären sämtlich richtig, wenn Josephus nur den Männer-Vorhof im Auge hätte. Aber das μετὰ γυναικῶν wie der folgende Satz zeigen, daß unter dem ἐντὸς περίβολος der innere Vorhof mit Einschluß des Frauen-Vorhofes zu verstehen ist.

Leviten unten Wache; es hatte auch eine Türe nach dem Chêl; ferner das Opfer-Tor (שַׁעַר הַקָּרְבָּן) und das Brand-Haus (בֵּית הַמּוֹקֵד)."

Abweichend hiervon ist eine andere Beschreibung in demselben Traktat der Mischna (Middoth II, 6), welche sich fast gleichlautend auch Schekalim VI, 3 findet: „Dreizehn Niederwerfungen fanden statt; nach Abba Jose ben Chanan gegen die dreizehn Tore. Die südlichen waren, von Westen an: das obere Tor (שַׁעַר הָעֶלְיוֹן), das Brand-Tor (שַׁעַר הַדֶּלֶק), das Erstgeburten-Tor (שַׁעַר הַבְּכוֹרוֹת) und das Wasser-Tor (שַׁעַר הַמַּיִם); und warum heißt es Wasser-Tor? weil man durch dasselbe den Krug voll Wasser zum Ausgießen auf den Altar am Laubhüttenfest brachte [vgl. Sukka IV, 9]; R. Elieser ben Jakob sagt: in demselben fangen die Wasser an, stark abwärts zu fließen, bis sie unter der Schwelle des Tempels herausströmen. Im Norden waren, von Westen an: das Jechonja-Tor (שַׁעַר יְכָנְיָה), das Opfer-Tor (שַׁעַר הַקָּרְבָּן), das Frauen-Tor (שַׁעַר הַנָּשִׁים), und das Musik-Tor (שַׁעַר הַשִּׁיר). Warum heißt das erste Jechonja-Tor? Weil durch dasselbe Jechonja ging, als er in Gefangenschaft geriet. Im Osten war das Nikanor-Tor (שַׁעַר נִקָּנוֹר), welches auch zwei kleine Pforten hatte, eine rechts, die andere links. Endlich zwei im Westen, die keine Namen hatten."

Die beiden Relationen der Mischna weichen in ähnlicher Weise von einander ab, wie die des Josephus. Denn der Hauptunterschied ist, daß die eine (Middoth I, 4—5) im Süden und Norden je drei Tore zählt, die andere (Middoth II, 6 = Schekalim VI, 3) je vier. Der Unterschied wird hier ebenso zu erklären sein, wie bei Josephus: die erste hat die südlich und nördlich zum Frauen-Vorhof führenden Tore nicht beachtet. In diesem Punkt verdient also die zweite den Vorzug (eines der nördlichen Tore heißt hier auch ausdrücklich „das Frauen-Tor", freilich nicht in der richtigen Reihenfolge). Es mag auch sein, daß sie Recht hat, wenn sie dem Nikanor-Tor zwei Nebenpforten gibt. Dagegen ist es sicher eine Fiktion, wenn sie, um die Zahl 13 herauszubringen, von zwei namenlosen Toren im Westen spricht, von welchen keine der andern Quellen etwas weiß. Auf die Abweichungen in den Namen der Tore brauchen wir hier nicht einzugehen. Es würde auch vergebliche Mühe sein, wollte man den Versuch machen zu ermitteln, welche Namen da, wo Abweichungen stattfinden, den Vorzug verdienen. Für dieses Verfahren fehlen uns die nötigen Anhaltspunkte. Wir sehen nur, daß die Autoren der Mischna hierüber keine hinreichend sicheren Traditionen mehr hatten.

In einem Punkte sind beide Beschreibungen der Mischna unvoll-

ständig: sie erwähnen nicht das „große Tor“ des Josephus, welches vom Männer- zum Frauen-Vorhof führte. Bei anderer Gelegenheit kommt aber auch dieses vor und zwar unter der Bezeichnung „das obere Tor“ (שַׁעַר הָעֶלְיוֹן). Bei Beschreibung der Feierlichkeiten des Laubhüttenfestes heißt es nämlich im Traktat Sukka V, 4: „Zwei Priester standen am oberen Tore, aus welchem man vom Vorhof der Israeliten in den Vorhof der Frauen hinabstieg, mit zwei Trompeten in den Händen usw.“ In der Fortsetzung der Beschreibung wird dann Sukka V, 5 diesem oberen Tor „das untere Tor“ (שַׁעַר הַתַּחְתּוֹן) gegenübergestellt, womit nach dem Zusammenhang nur das Nikanor-Tor gemeint sein kann. Die Bezeichnung „oberes Tor“ ist zutreffend, da es fünfzehn Stufen höher lag als das andere (hierin stimmt die Mischna Sukka V, 4, Middoth II, 5 mit Josephus überein; nach Mischna Middoth II, 5 waren die Stufen halbkreisförmig). Es wird daher auf einem Irrtum beruhen, wenn Middoth II, 6 = Schekalim VI, 3 der Name „das obere Tor“ für eines der südlichen Tore in Anspruch genommen wird.

Kein Schwanken findet in beiden Hauptstellen der Mischna (Middoth I, 4 und II, 6 = Schekalim VI, 3) darüber statt, daß das Nikanor-Tor den östlichen Ausgang des inneren Vorhofes bildete. Schon aus diesem Grunde ist es sicher mit dem ehernen Tore des Josephus identisch. Bestätigt wird dies durch Middoth II, 3: „Alle Tore wurden verändert, so daß sie von Gold waren, außer dem Nikanor-Tor, weil mit diesem ein Wunder geschehen war; andere sagen, weil das Erz desselben glänzend war“ (מִפְּנֵי שֶׁנְּחָשְׁתָּן מְצֻהָב). In der Tosephta Joma II, 4 (ed. Zuckermandel 1880, S. 183, 20f.), wo dieser Satz ebenfalls steht, wird dazu ergänzend noch bemerkt: „R. Elieser ben Jakob sagt: sein korinthisches Erz war schön wie Gold“ (נחושתן קלנתיא היה יפה כזהב). Ähnlich bab. Joma 38a.[1] Das Nikanor-Tor ist also das eherne Tor im Osten des Vorhofes. Daß mit ihm Wunder geschehen seien, wird auch Mischna Joma III, 10 bemerkt. Im Talmud (jer. Joma III, fol. 41a, bab. Joma 38a, ähnlich Tosephta l. c.) wird dies näher ausgeführt. Ich setze die Relation des babylonischen Talmud in Goldschmidts Übersetzung hierher (Der bab. Talmud, hrsg. von Goldschmidt, Bd. II, 1901, S. 856): „Nikanor reiste nach Alexandrien in Ägypten, um seine Türen zu holen; auf seiner Rückreise erhob sich eine Meereswoge

[1] קלנתיא hat schon Wagenseil zu Sota I, 5 (in Surenhusius Mischna III, 192) richtig erklärt; ebenso Grätz, Monatsschrift 1876, S. 434; Zuckermandel im Glossar zur Tosephta 1883 s. v.; Büchler, Jewish Quarterly Review XI, 51. In Levys Wörterb. IV, 313 ist die Sache nicht erkannt.

[und das Schiff drohte] unterzugehen. Da nahmen sie eine [der Türen] und warfen sie ins Meer; dennoch ließ das Meer von seinem Toben nicht ab. Als sie auch die andere [ins Meer] werfen wollten, richtete er sich auf und klammerte sich an diese, indem er zu ihnen sprach: Werft mich mit. Sofort ließ das Meer von seinem Toben ab; er grämte sich aber wegen der anderen. Als er den Hafen von Ako [tos. und jer. Jope] erreichte, tauchte sie auf und kam unter den Wänden des Schiffes hervor. Manche erzählen, ein Tier im Meer habe sie verschlungen und ans Land gespien."

Erwähnt wird das Nikanor-Tor (mit dieser Bezeichnung) noch Sota I, 5 (am Nikanor-Tor mußten die des Ehebruchs beschuldigten Frauen nach Num 5, 15ff. das Fluchwasser trinken; ebendaselbst wurden die Wöchnerinnen und die Aussätzigen für rein erklärt)[1] und Negaim XIV, 8 (der Aussätzige steht am Nikanor-Tor, wenn er für rein erklärt wird). — Sonst ist öfters vom „östlichen Tor" des Vorhofes ohne nähere Bezeichnung die Rede, wo wahrscheinlich das Nikanor-Tor gemeint ist (Berachoth IX, 5. Orla II, 12. Joma I, 3. Taanith II, 5).

Wenn man die erste Hauptstelle der Mischna (Middoth I, 4) für sich allein nimmt, so scheint sich zu ergeben, daß das Nikanor-Tor den östlichen Ausgang des Männer-Vorhofes gebildet hat, daß es also zwischen dem Männer- und Frauen-Vorhof gelegen hat. Es wäre dann identisch mit demjenigen Tore, welches Sukka V, 4—5 „das obere Tor" heißt. Dies ist in der Tat die herrschende Ansicht der jüdischen Gelehrten des Mittelalters, namentlich auch des Maimonides (s. Lightfoot, Descriptio templi Hierosolymitani c. 20, opp. I, 601 f.; Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel, 2. Aufl. 1869, S. 297). Ihr folgen auch noch manche neuere Gelehrte, vor allem Lightfoot in seiner 1650 erschienenen Descriptio templi Hierosolymitani c. 18 und 20, opp. I, 593f., 601 f. Letzterer erkennt aber an, daß Josephus das „eherne Tor" an den östlichen Ausgang des Frauen-Vorhofes setzt. Er ist daher geneigt, zwei eherne Tore anzunehmen: beim Nikanor-Tor seien nach den rabbinischen Quellen nur die Torflügel mit Erz bekleidet gewesen; das andere Tor werde von Josephus „das eherne" genannt, quia tota erat aenea et postes ac limina obtecta erant aere (opp. I, 594). Eine Widerlegung dieser Harmonistik ist wohl nicht erforderlich. — Der herrschenden jüdischen Ansicht folgen auch Wetstein (Nov. Test. II, 471), Hildesheimer, Die Beschreibung des herodianischen Tempels im Traktate Middoth und bei Flavius Josephus (Jahresbericht des Rabbiner-Seminares für das orthodoxe Judentum 1876/77, S. 11 f.), Prescott, On the beautiful Gate of the Temple (Journal of Sacred Literature, Fifth Series, vol. II, 1868, p. 33—45), Büchler, The fore-court of women and the brass gate in the temple of Jerusalem (Jewish Quarterly Review vol. X, 1898, p. 678—718. XI, 1899, p. 46—63;

---

[1] Genauer heißt es hier: „am östlichen Tor, welches am Eingang des Nikanor-Tores ist" (לשער המזרח שעל פתח שער נקנור). Wenn hier der Text nicht durch Glossierung verderbt ist („das östliche Tor" erklärt durch „Nikanor-Tor"), so ist die Ausdrucksweise eine sehr auffallende. Ist vorausgesetzt, daß das Nikanor-Tor auf seiner östlichen und westlichen Seite Türen hatte? oder soll nur gesagt sein, daß die Betreffenden außerhalb des Nikanor-Tores, „am Eingang" desselben zu stehen hatten?

die zweite Hälfte handelt über das eherne Tor). Prescott versteht nicht nur Bell. Jud. V, 5, 3 § 201, sondern auch § 204 dahin, daß das eherne Tor zwischen dem Männer- und Frauen-Vorhof gelegen habe (S. 38, 39); ihm gegenüber, am östlichen Ausgang des Frauen-Vorhofes habe das „große Tor" gelegen. Das ist, wie gleich gezeigt werden wird, eine Umkehrung des deutlichen Sinnes von § 204. Büchler legt Gewicht darauf, daß der Vorhof im eigentlichen Sinn der Männer-Vorhof gewesen sei. Wenn also die Mischna das Nikanor-Tor als das östliche Tor desselben bezeichne, so habe es zwischen dem Männer- und Frauen-Vorhof gelegen. Der Frauen-Vorhof sei überhaupt ein später Anbau, erst zur Zeit der Königin Helena um 44—48 n. Chr. errichtet (Quart. Review X, 706, 716, eine Hypothese, deren Stützen ebenso kunstvoll wie gebrechlich sind). Auf dieselbe Lage des ehernen Tores führen nach B. auch drei von den vier Stellen des Josephus (B. J. V, 5, 3 § 201, II, 17, 3 § 411 u. B. J. VI, 5, 3 § 293). Dagegen erkennt er an, daß die Stelle B. J. V, 5, 3 § 204 dem widerspreche indem sie das eherne Tor an den östlichen Ausgang des Frauen-Vorhofes verlege (Quart. Review XI, 56, 60). Er läßt sich aber durch diese eine Stelle in seiner Auffassung nicht irre machen.

Die von Büchler beiseite geschobene Stelle des Josephus ist tatsächlich die einzige, welche eine klare und sichere Beschreibung der Lage gibt (V, 5, 3 § 204: ἡ δ' ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν ἀπὸ τῆς γυναικωνίτιδος ἐξ ἀνατολῆς ἀνοιγομένη τῆς τοῦ ναοῦ πύλης ἀντικρὺ πολὺ μείζων). Es ist hier von dem „großen Tor", welches größer war als alle andern, folgendes gesagt: 1. Es lag dem Tore des ναός, also des eigentlichen Tempelhauses, gegenüber, also im Osten desselben; 2. es führte „vom Frauen-Vorhof her" 3. es lag höher als das korinthische (ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν). Da nun das korinthische zweifellos auch ein östliches war, so kann es sich nur um die beiden im Westen und im Osten des Frauen-Vorhofes liegenden Tore handeln. Das westliche (nach dem Männer-Vorhof zu) lag aber um 15 Stufen höher als das östliche (B. J. V, 5, 3 § 206, Middoth II, 5, Sukka V, 4). Also ist das „große" das westliche und das korinthische das östliche. Und „es ist klar, daß man den Ausdruck ἐξ ἀνατολῆς nicht vom Standpunkte des Frauen-Vorhofes nehmen darf, sondern vom Tempel aus" (so mit Recht Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel, 2. Aufl. 1869, S. 291). — Über die Stelle B. J. V, 5, 3, § 201, welche durch ihre Textkorruption ἔξωθεν τοῦ νεώ viel Unklarheit verursacht hat, ist das Erforderliche bereits oben S. 55 gesagt. Wenn unsere Emendation ἔξωθεν τῶν ἐν ἔῳ richtig ist, so bestätigt sie in vollem Maße das aus V, 5, 3 § 204 gewonnene Resultat. Alle anderen Stellen stehen aber dem nicht entgegen, am wenigsten die des Josephus (II, 17, 3. VI, 5, 3), welche ihm vielmehr günstig sind, namentlich II, 17, 3, wonach „vor dem ehernen Tore" eine Volksversammlung gehalten wurde; das ist doch schwerlich im innern Vorhof geschehen, wie es nach Büchlers Ansicht der Fall sein müßte. Aber auch die Stellen der Mischna bilden keine Gegeninstanz; sie ignorieren, abgesehen von Sukka V, 4—5, bei Beschreibung der Tore überhaupt die Trennung von Männer- und Frauen-Vorhof. Wenn sie also das Nikanor-Tor als das östliche Tor des Vorhofes bezeichnen, so liegt es höchstens bei Middoth I, 4 näher, an das östliche Tor des Männer-Vorhofes zu denken, dagegen bei Middoth II, 6 = Schekalim VI, 3, wo vier nördliche und vier südliche genannt werden, ist eben aus diesem Grunde die Beziehung auf das östliche Tor des Frauen-Vorhofes die näherliegende. Auch die Notiz, daß am Nikanor-Tor die des Ehebruchs beschuldigten Frauen das Fluchwasser trinken mußten, und daß ebendort die Wöchnerinnen und die Aussätzigen für rein erklärt wurden (Sota I, 5; Negaim XIV, 8), spricht für diese Beziehung; denn solche hat man schwerlich innerhalb des Frauen-Vorhofes stehen lassen, was bei der anderen Auffassung der Fall gewesen wäre.

Die richtige Auffassung, daß das eherne oder Nikanor-Tor das Tor am

östlichen Ausgang des Frauen-Vorhofes war, ist vertreten von: L'Empereur zu Middoth II, 6 (in Surenhusius Mischna V, 346: die Mischna rechnet das Nikanor-Tor zu den Toren des Männer-Vorhofes contra Josephum et ipsam veritatem). — Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel, 2. Aufl. 1869, S. 289, 291 f., 296 f., 323 f. (s. bes. S. 297: „Wie wir dem Josephus glauben, daß die Ostpforte des Frauen-Vorhofes von korinthischem Erz war, so wollen wir auch für sehr wahrscheinlich halten, daß die von den Rabbinen über die Nikanorpforte erzählten Dinge eben jene korinthische angehen. Da aber nun einmal in der jüdischen Tradition an der Mittelpforte der Name Nikanor haften blieb, so wollen wir ihn der Kürze halber gelten lassen"). — Keil, Handbuch der biblischen Archäologie 2. Aufl. 1875, S. 155 (nennt dieses Tor irrtümlich zugleich „das große"). — Grätz, Die Höfe und Tore des zweiten Tempels (Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judent. 1876, S. 385—397, 433—444, bes. S. 434 f.). — Spieß, Das Jerusalem des Josephus, 1881, S. 76, 79 f. — Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, S. 180 ff. — Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie, 1894, II, 78. — Davies in: Dictionary of the Bible, ed. by Hastings and Selbie, vol. IV, 1902, p. 714ª. — Benzinger in: Encyclopaedia Biblica, ed. by Cheyne and Black, vol. IV, 1903, col. 4946 (meint aber, daß die Mischna das Nikanor-Tor zwischen Männer- und Frauen-Vorhof setzt).

Die Person des Nikanor, von welchem das Tor seinen Namen hat, ist uns jetzt durch die auf ihn bezügliche Grabschrift etwas näher gerückt. Auf einem in Jerusalem gefundenen Ossuarium findet sich nämlich die Aufschrift: Ὀστᾶ τῶν τοῦ Νεικάνορος Ἀλεξανδρέως ποιήσαντος τὰς θύρας נקנר אלכסא[1]. — Einige Schwierigkeiten macht hier der Ausdruck τῶν τοῦ Νεικάνορος. Die nächstliegende Erklärung ist ohne Zweifel: „der Leute oder Angehörigen des Nikanor". Aber diese kleinen Ossuarien dienten in der Regel nur dazu, die sterblichen Reste einer Person aufzunehmen. Man bewahrte hier die Gebeine auf, die aus einem loculus entfernt wurden, um für eine neue Bestattung Platz zu machen. Nur selten sind in einem Ossuarium die Gebeine zweier oder gar mehrerer Personen gesammelt (Clermont-Ganneau l. c. p. 335). Daher zieht Dittenberger (Orientis graeci inscriptiones selectae vol. II, 1905, n. 599) die Erklärung vor: ossa quae sunt ex ossibus Nicanoris. Besonders spricht aber die hebräische Aufschrift נקנר אלכסא dafür, daß hier Nikanor selbst, nicht seine Familie oder Dienerschaft beigesetzt ist. In der hebräischen Aufschrift ist אלכסא nicht Name des Vaters, denn dann könnte בן nicht fehlen, sondern, dem Griechischen entsprechend, Ab-

[1] S. Clermont-Ganneau, La „Porte de Nicanor" du Temple de Jérusalem (Recueil d'archéologie orientale t. V, 1903, p. 334—340 und pl. VII). Englisch: The Gate of Nicanor in the Temple of Jerusalem (Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement 1903, p. 125—131). — Eine Beschreibung der ganzen Grabanlage, in welcher das Ossuarium gefunden wurde, gibt Miss Gladys Dickson, The tomb of Nicanor of Alexandria (Quarterly Statement 1903, p. 326—332). — Über die zweifellose Echtheit s. Macalister, Quarterly Statement 1905, p. 253—257.

kürzung für אלכסנדרי „der Alexandriner“.[1] Τὰc θύρac schlechthin bedeutet sicher die berühmten Türen des Tempels. Der Plural kann entweder daraus erklärt werden, daß das Tor zwei Torflügel hatte (bei Homer ist dieser Gebrauch des plur. θύραι das Gewöhnliche), oder daraus, daß das Nikanor-Tor zwei Nebenpforten hatte, wenn wir der Mischna (Middoth II, 6. Schekalim VI, 3) glauben dürfen. Die erstere Erklärung scheint mir den Vorzug zu verdienen. Jedenfalls wird sich die Notiz der Grabschrift nur auf das eine, aus der Mischna bekannte Nikanor-Tor beziehen. *Durch ποιήcαντοc wird Nikanor nicht als der Künstler bezeichnet*, der die Torflügel angefertigt hat, *sondern als der reiche Geber*, der sie geschenkt hat. Dieser Gebrauch von ποιεῖν ist so gewöhnlich, daß es fast überflüssig ist, dafür Beweise anzuführen.[2] Da er Alexandriner war, so ist es auch glaubhaft, daß die

---

[1] Vgl. *Levy*, Neuhebr. Wörterb. s. v. Ein alexandrinisches Schiff heißt ספינה אלכסנדרית Kelim XV, 1. Ohaloth VIII, 1. 3.

[2] Eine Fülle von Belegen geben die von *Waddington* in Syrien, namentlich in der Haurangegend gesammelten Inschriften (Inscriptions grecques et latines de la Syrie, 1870), s. die Nachweise bei *Chabot*, Index alphabétique et analytique des inscriptions grecques et latines de la Syrie publiées par Waddington (Revue archéologique 1896, I—II, auch separat im Format des Inschriften-Werkes, 1897) Nr. VIII: Architecture s. v. ποιῶ. Ich hebe aus den 65 Belegstellen, welche er gibt, nur einige signifikante heraus. n. 2023: N. X. ἱερεὺc . . ἐπόηcε τὸν βωμὸν ἐκ τῶν ἰδίων. — n. 2227: A. A. Δ. οὐετρανικὸc κὲ Σ. ἀδελφὸc ἐποίηcαν τὸ μνημῖον. — 2228: Αὐρ. Γαίη Ἀραβιανοῦ τὸ μνημεῖον ἑαυτῇ ἐποίηcεν. — 2372: O . . . . τὰc παραcτάδαc καὶ κιόνια καὶ τὰ ἐπάνω αὐτῶν ἐπιcτύλια καὶ καλιὰc ἐκ τῶν ἰδίων ἐπόηcεν. — 2385: P. Δ. καὶ υἱοὶ αὐτοῦ μόνοι καὶ Σοβολάθη Γερμανοῦ μήτηρ ἐξ ἰδίων κόπον (sic) τὸ μνῆμα ἐποίηcεν. — 2402: Γ. O. (ἐκ) τῶν ἰδίων καμάτων τὸ μνημεῖον ἐποίηcεν. — 2413^{b}: A. M. ἐποίηcεν τὰ θυρώματα cὺν κόζμῳ καὶ τὸν βωμὸν ἐκ τῶν ἰδίων εὐcεβείαc ἕνεκα Διῒ κυρίῳ. — 2455: τὸ κοινὸν Ἀγραίνηc ἐποίηcεν θεῷ Αὔμου διὰ Αὐρ. Πλάτωνοc Βαρβάρου καὶ Ἀβούνου Χαιράνου ἱεροταμεῶν. — 2471: Ἀλέη Ῥούφου ἐποίηcεν ἑαυτῇ καὶ Κανδίδῳ ἀνδρὶ ἐκ τῶν ἰδίων μνήμηc ἕνεκα Ἡρακλείδηc ἀρχιτέκτων. — 2483: . . τὴν θύραν ἐποίηcεν [ἐκ τῶ]ν ἰδίων. — 2487: Κλ. Κλ. οὐετ(ρανοc) . . . ἐποίηcεν τὴν cτήλην ἰδίαιc αὐτοῦ δαπάναιc. — 2514: A. O. A. βου(λευτὴc) τὸ Τυχῖον ἐξ εἰδίων ἐποίηcεν. — 2537^{d}: Φρήτρα Ἀαθαοήνων ἐκ τοῦ κοινοῦ αὐτῶν ἐποίηcαν εὐcεβείαc χάριν τὴν κρηπῖδαν cὺν τῷ βωμῷ. — 2537^{e}: Θ. A. βουλ(ευτὴc) καὶ Γαῦτοc ἀδελφὸc ὀπτίον λεγ(εῶνοc) ἐποίηcαν τὸ ἡρῷον. — 2562^{l}: . . , καλῶc ἐποίηcεν. ἀνάλωμα τῆc οἰκοδομῆc αὐτοῦ νωμίcματα ψ. — 2571: Z. M. N. ἀρχιερεὺc τὸ μνημε[ῶν] . . . ἐποίηcεν. — 2688: Ἡλιοδώρα κὲ Μάρθων ἐποίηcαν διπλᾶ μνήμηc χάριν. — Als *Subjekte* von ἐποίηcεν oder ἐποίηcαν kommen hier vor: ganze Körperschaften (2455 eine Ortsgemeinde, 2537^{d} ein Stamm), Frauen (2228. 2385. 2471. 2688), Priester (2023. 2571), Ratsherren (2514. 2537^{e}), Militärpersonen (2227. 2487. 2537^{e} [optio ist ein Unteroffiziersgrad]), mehrere Personen zusammen (2227. 2385. 2537^{e}. 2688). Es ist klar, daß diese alle die betreffenden Gebäude, Denkmäler oder Gegenstände nicht selbst gemacht haben, sondern haben machen lassen; einmal wird der ἀρχιτέκτων noch daneben genannt (n. 2471). Das häufig vorkommende ἐκ τῶν ἰδίων ist soviel wie ἰδίαιc αὐτοῦ δαπάναιc (n. 2487). Einmal wird die aufgewendete Summe genannt

Tore aus Alexandria nach Jerusalem geschafft sind, wie die oben erwähnte talmudische Legende voraussetzt. Dies gilt auch dann, wenn die Torflügel in Korinth selbst angefertigt sind, was nicht unwahrscheinlich ist (Josephus nennt das Tor V, 5, 3 § 204 einfach τὴν Κορινθίαν). Wir wissen nichts darüber, ob man Waren aus korinthischem Erz auch in Alexandria angefertigt hat. Andererseits war für griechische Waren der Transport über Alexandria nach Jerusalem gewiß nicht ungewöhnlich. Da Nikanor in Jerusalem beerdigt ist, scheint er auch dort gewohnt, also der συναγωγὴ ... Ἀλεξανδρέων angehört zu haben, die wir aus Act 6, 9 kennen. Möglich, aber weniger wahrscheinlich, ist freilich auch, daß er bei vorübergehender Anwesenheit in Jerusalem gestorben und deshalb dort bestattet ist. Unter den drei Relationen der talmudischen Legende (in Tosephta, jerus. und babyl. Talmud) setzt die des babylonischen Talmud — sie ist freilich die späteste — voraus, daß Nikanor von Jerusalem nach Alexandria gereist ist, um die Tore zu holen,[1] daß er also in Jerusalem seinen Wohnsitz hatte.

Die Tatsache, daß der Alexandriner Nikanor das kostbare eherne Tor gestiftet hat, erinnert daran, daß ein anderer Alexandriner, der Alabarch Alexander, die Gold- und Silberbekleidung für die übrigen neun Tore geschenkt hat (B. J. V, 5, 3 § 205). Die Schenkung des Alexander ist wahrscheinlich später als die des Nikanor. Denn die Mischna sagt, daß alle Tore „verändert wurden, so daß sie von Gold waren (Middoth II, 3: כָּל הַשְּׁעָרִים שֶׁהָיוּ שָׁם נִשְׁתַּנּוּ לִהְיוֹת שֶׁל זָהָב) ausgenommen das Tor des Nikanor, weil ... dessen Erz glänzend war". Das prachtvolle eherne Tor hat also schon existiert, als der Alabarch Alexander für die übrigen unansehnlicheren Tore die Gold- und Silberbekleidung stiftete.[2] Trotz dieses Schmuckes blieb aber das eherne Tor πολὺ τῇ τιμῇ τὰς καταργύρους καὶ περιχρύσους ὑπεράγουσα (B. J. V, 5, 3 § 201).

(2562[1]). Daher bedeutet auch ἐξ ἰδίων κόπου (2385) oder ἐκ τῶν ἰδίων καμάτων (2402) nicht, daß die betreffenden das μνῆμα oder μνημεῖον selbst gemacht, sondern daß sie durch anstrengende Arbeit die Kosten aufgebracht haben (vgl. 2412[1] κτίσμα ἐξ ἰδίων κόπων γεωργικῶν). — Als Objekte werden u. a. auch genannt τὰ θυρώματα (2413[b]) und τὴν θύραν (2483). Besonders der erstere Fall ist mit dem des Nikanor nahe verwandt.

[1] Auf den Unterschied der Relationen macht Büchler, Jewish Quarterly Review X, 715 Anm. 2 aufmerksam.

[2] Paläographische Gründe gestatten sehr wohl, die Aufschrift auf dem Ossuarium des Nikanor in den Anfang der christlichen Zeitrechnung zu setzen. S. Clermont-Ganneau, Recueil V, 334.

1. 2. 1906.

Auf Grund des vorgeführten Materiales wird es wohl kaum noch einem Zweifel unterliegen können, daß die θύρα τοῦ ἱεροῦ ἡ λεγομένη ὡραία (Act 3, 2) oder die ὡραία πύλη τοῦ ἱεροῦ (Act 3, 10) das Tor am östlichen Ausgange des inneren Vorhofes (genauer des Frauen-Vorhofes) ist, welches Josephus „das eherne Tor" und die Mischna „das Tor des Nikanor" nennt. Die Gelehrten sind freilich nicht immer dieser Meinung gewesen, und noch heute herrscht darüber einige Unsicherheit. Auf Grund der Voraussetzung, daß das eherne oder Nikanor-Tor zwischen dem Männer- und Frauen-Vorhof gelegen habe, haben ältere Gelehrte wohl an dieses Tor gedacht.[1] Und noch Benzinger meint wenigstens, es sei unmöglich zu entscheiden, an welches der beiden Tore des Frauen-Vorhofes zu denken sei: das westliche (nach dem Männer-Vorhof zu) oder das östliche (nach dem äußeren Tempelplatz zu).[2] Diese Vorsicht ist insofern berechtigt, als allerdings diese beiden Tore vor den übrigen sich auszeichneten: das erstere durch seine Größe und seine stärkere Goldbekleidung, das letztere durch den Wert und die Schönheit seiner Torflügel aus korinthischem Erze. Trotzdem ist an ersteres sicher nicht zu denken: 1. weil es an Wert und Schönheit doch hinter dem korinthischen zurückstand, und 2. weil es im innern Vorhof lag, wo man sicher das Herumliegen von Bettlern nicht geduldet haben würde.

Ernsthafter ist die früher von vielen vertretene Ansicht zu erwägen, daß das Susan-Tor gemeint sei, also das Tor an der Ostgrenze des äußeren Tempelplatzes. Sie ist, soviel ich sehe, besonders durch Wagenseils Kommentar zum Traktat Sota in Umlauf gekommen;[3] und sie hat längere Zeit hindurch sich überwiegenden Beifalls erfreut.[4] Zu

---

1 Wetstein, Nov. Test. II, 471: Intelligo portam orientalem, Corinthiam et maximam, Nicanoris dictam, per quam introibant ex atrio mulierum in atrium Israëlitarum.

2 Encyclopaedia Biblica IV, 4946: Which of these two doors is intended by the „Beautiful" gate of Acts 3, 2, it is impossible to determine.

3 Joh. Christoph Wagenseil, Sota h. e. liber Mischnicus de uxore adulterii suspecta, Altdorf 1674, zu Sota I, 5 (in Surenhusius Mischna III, 192).

4 Joh. Gottfr. Lakemacher, Observationes philol. vol. I, ed. 2, Helmst. 1729, p. 149—162. — Joh. Ernst Im. Walch, De claudo a Petro sanato, Jen. 1755 (auch in dessen Dissertationes in acta apost. vol. I, ed. 3, Jenae 1766, p. 41—54). — Bengel, Gnomon N. T. zu Act 3, 2. — (Kuinoel, Acta apost. 1818, ed. 2. 1827, ad Act 3, 2 stellt diese Erklärung zur Wahl, zieht aber die Beziehung auf das Chulda-Tor vor: utrum autem portam Susan an Chulda nomine ὡραία insignierit scriptor, certo definiri nequit, praeplacet tamen posterior ratio.) — De Wette, Exegetisches Handbuch I, 4: Apostelgesch. 3. Aufl. 1848. Ders., Lehrb. der hebr. Archäologie 4. Aufl., bearb. von

ihren Gunsten scheint der Zusammenhang in der Apostelgeschichte zu sprechen. Nachdem nämlich der Lahme durch Petrus geheilt ist, geht er mit den Aposteln in das Heiligtum hinein (Act 3, 8: εἰσῆλθεν σὺν αὐτοῖς εἰς τὸ ἱερόν), also doch in das Heiligtum, an dessen Türe er gelegen und gebettelt hatte. Nach unserer Auffassung ist dies der innere Vorhof. Dann scheint es aber befremdlich, daß es ein paar Verse weiter heißt, das Volk sei zu ihnen zusammengelaufen in der Halle Salomonis (3, 11: συνέδραμεν πᾶς ὁ λαὸς πρὸς αὐτοὺς ἐπὶ τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος), denn die Halle Salomonis lag an der Ostgrenze des äußeren Tempelplatzes (Jos. Antt. XX, 9, 7 § 220—221: τὴν ἀνατολικὴν στοάν ... ἦν δὲ ἡ στοὰ τοῦ μὲν ἔξωθεν ἱεροῦ, κειμένη δ' ἐν φάραγγι βαθείᾳ ... ἔργον Σολομῶνος τοῦ βασιλέως). Schlatter, der mit Recht bei Act 3, 2. 10 an das östliche Tor des inneren Vorhofes denkt, korrigiert eben darum den Josephus und nimmt an, daß die στοὰ Σολομῶνος im innern Vorhof gelegen habe.[1] Auch wer den Josephus nicht überschätzt, wird diese gewaltsame Lösung für unstatthaft halten.[2] Sollen wir also doch das Susan-Tor mit der θύρα ὡραία gleichsetzen? Das ist schon deshalb kaum möglich, weil es an der äußersten Ostgrenze der Stadt lag und darum sicher kein Hauptverkehrstor für die

---

Raebiger 1864, S. 361 („das östliche Haupttor Schuschan, wahrscheinlich eins mit θύρα ὡραία AG 3, 2"). — Winer, Realwörterb. II, 580 („die meisten Interpreten halten mit diesem Tore [Susan] die πύλη λεγομένη ὡραία Act 3, 2. 10 für einerlei"). — Nösgen, Kommentar über die Apostelgeschichte des Lukas, 1882, S. 113. — Zöckler im Kurzgefaßten Kommentar, N. T. 2. Abt. 1886.

[1] Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, S. 197 ff.

[2] Schlatter sucht freilich zu zeigen, daß nach den anderen Stellen des Josephus, wo er nicht selbst spreche, sondern die ihm vorliegenden Quellen wiedergebe, die Halle Salomos im inneren Vorhof gelegen habe. Das ist aber nicht der Fall. Im Bell. Jud. V, 5, 1 heißt es, daß schon Salomo den Tempelplatz nach Osten hin künstlich erweitert und auf dem künstlichen Untergrund eine Halle erbaut habe (τὸ κατ' ἀνατολὰς μέρος ἐκτειχίσαντος, ἐπετέθη μία στοὰ τῷ χώματι). Später habe man dann mit der Erweiterung fortgefahren. Diese Darstellung gibt für unsere Frage keine Entscheidung. Antt. XV, 11, 3 § 401 ist aber zweifellos von der Umfassungsmauer des äußeren Tempelplatzes die Rede (sie ist erbaut παρ' αὐτὴν τὴν ἄκραν), und dann gesagt, daß sie im Osten eine doppelte Halle hatte (womit auch nach Schlatter die dem Salomo zugeschriebene gemeint ist). Auch Antt. VIII, 3, 9 § 97—98 heißt der Platz, welchen Salomo mit doppelten Hallen umgab, τὸ ἔξωθεν ἱερόν. Keine dieser Stellen ist also geeignet, Schlatters Meinung zu stützen. Sämtliche Stellen des Neuen Testamentes (Joh 10, 23. Act 3, 11 und 5, 12) setzen aber voraus, daß in der Halle Salomos ein freier Verkehr stattfand, auch Disputationen gehalten wurden. Das kann nur von einer Halle des äußeren Vorhofes gelten, denn der ganze innere Vorhof war lediglich Kultuszwecken gewidmet. Die Notiz des Eupolemus (bei Euseb. Praep. ev. IX, 34, 9) gehört überhaupt nicht hierher, denn er spricht von einer Halle, welche Salomo nördlich vom Tempel erbaute.

von der Stadt Kommenden war, was doch das vom Bettler aufgesuchte gewesen sein muß. Es war nach Para III, 6 durch eine Brücke mit dem Ölberg verbunden und vermittelte nur den Verkehr nach diesem hin. Es ist aber auch aus dem, was die Mischna bemerkt, kein Anlaß ersichtlich, weshalb gerade dieses Tor „das schöne" sollte genannt worden sein.[1] Ganz von selbst ergab sich aber diese Bezeichnung für das eherne, πολὺ τῇ τιμῇ τὰς καταργύρους καὶ περιχρύσους ὑπεράγουσα. Dessen überragende Schönheit war besonders groß zu der Zeit, als die anderen ihre Gold- und Silberbekleidung noch nicht erhalten hatten. Da diese erst von dem Alabarchen Alexander (um 20—40 n. Chr.) gestiftet ist, ist es fraglich, ob sie zur Zeit von Act 3, 2 schon vorhanden war. — Der Zusammenhang der Apostelgeschichte ist aber, auch wenn wir den Erzähler für gut orientiert halten, kein wirkliches Hindernis für unsere Ansicht. Er hindert nicht anzunehmen, daß das Zusammenlaufen der Volksmenge in der Halle Salomonis erst stattgefunden hat, nachdem der Geheilte und die Apostel aus dem inneren Vorhof, in welchen sie eingetreten waren, sich wieder herausbegeben hatten.

Das eherne oder Nikanor-Tor war an sich ein äußerst geeigneter Platz für den Aufenthalt des Bettlers. Denn es verhält sich mit dem Osttor des inneren Vorhofes ganz anders als mit dem Osttor des äußeren Vorhofes. Obwohl die Leute, die aus der Stadt kamen, den äußeren Vorhof wohl überwiegend von Westen her betraten, ist es doch wahrscheinlich, daß man in den inneren Vorhof in der Regel von Osten her eintrat. Die Front des Tempels war ja nach Osten gerichtet. So war auch das östliche Tor des Vorhofes das Haupteingangstor. Eben darum wurde es mit größerem künstlerischem Schmuck ausgestattet als die anderen. Die Benennung „Frauen-Vorhof" darf uns auch nicht zu der irrigen Vorstellung verleiten, als ob dorthin nur die Frauen Zutritt gehabt hätten. Er hieß so, weil auch die Frauen dorthin kommen durften. Wenn es dafür noch eines Beweises bedürfte, so genügt es, auf folgende zwei Stellen des Josephus zu verweisen, die sich auf den Frauen-Vorhof beziehen: Antt. XV, 11, 5 § 418 (das östliche Tor): δι' οὗ παρῄειμεν ἁγνοὶ μετὰ γυναικῶν. c. Apion. II, 8 § 104: in

[1] Ungefähr an der Stelle, wo wir das Susan-Tor zu suchen haben, befindet sich jetzt allerdings ein vermauertes Tor, welches als „das goldene" bezeichnet wird. Aber dieses stammt aus byzantinischer Zeit und hat mit dem Susan-Tor des herodianischen Tempels nicht mehr als die ungefähre Lage gemeinsam. S. über dasselbe: Tobler, Topographie von Jerusalem I, 1853, S. 155ff. De Vogüé, Le temple de Jérusalem 1864, p. 12ff., 64ff. pl. VII—XII. Schick, Die Stiftshütte etc. 1896, S. 285ff.

secunda vero porticu cuncti Judaei ingrediebantur eorumque coniuges, cum essent ab omni pollutione mundae.

Die Identität der θύρα oder πύλη ὡραία mit dem östlichen Tor des Frauen-Vorhofes ist auch von Lightfoot in seiner Descriptio templi Hieros. (opp. I, 593) anerkannt, indem er freilich das Nikanor-Tor der Mischna und das eherne Tor des Josephus unterscheidet und nur letzteres an den östlichen Ausgang des Frauen-Vorhofes verlegt (s. oben S. 60).[1] Auch Prescott identifiziert das „schöne" Tor mit dem Osttor des Frauen-Vorhofes (S. 39 seiner oben genannten Abhandlung), obwohl er nicht das eherne, sondern das „große" Tor des Josephus hierher verlegt (s. oben S. 61). Die Mehrzahl der Neueren erkennt an, daß das „eherne Tor" des Josephus, das „Nikanor-Tor" der Mischna und das „schöne Tor" der Apostelgeschichte eins und dasselbe sind.[2] Dabei wird es hoffentlich künftig sein Bewenden haben.

---

[1] In den etwas späteren Horae hebraicae läßt Lightfoot die Wahl zwischen dieser Gleichsetzung und der Gleichsetzung der θύρα ὡραία mit einem der Chulda-Tore. Er meint, ὡραία könne auch von ὥρα in der Bedeutung tempus abgeleitet werden, und ebenso komme חולדה vielleicht von חֶלֶד = tempus, aevum. Dann wären beide Bezeichnungen gleichbedeutend (opp. II, 698, zu Act 3, 2 u. 3, 11). Diese unglückliche Kombination, welche Kuinoel plausibel findet (s. oben S. 65) erledigt sich wohl durch das oben S. 53 über die Chulda-Tore Bemerkte.

[2] So Meyer, Komm. zu Act 3, 2 (aber mit der unrichtigen Bemerkung, daß es „an der Morgenseite des äußersten Tempelvorhofes" gelegen habe, die auch von Wendt zunächst, 5. Aufl. 1880, beibehalten und erst später getilgt ist, 8. Aufl. 1899). — Keil, Handb. der bibl. Archäologie 2. Aufl. S. 159. — Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas S. 197. — Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie II, 78. — Davies im Dictionary of the Bible, ed. by Hastings and Selbie IV, 714[a]. — Felten, Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, 1892. — Holtzmann im Hand-Kommentar zum N. T. I, 2, 3. Aufl. 1901. — Blaß, Acta apostolorum, editio philologica, apparatu critico, commentario perpetuo etc. illustr. 1895.

[Abgeschlossen am 30. Januar 1906.]

Contra Marcellum, eine Schrift des Eusebius von Caesarea.

Von Gerhard Loeschcke in Bonn.

Conybeare hat in dieser Zeitschrift 1903, 330ff. und 1905, 250ff. sich in zwei Aufsätzen mit der Frage nach dem Verfasser der Abhandlungen contra Marcellum und de ecclesiastica theologia beschäftigt. Gegenüber der altkirchlichen und soweit ich sehe bisher allgemein angenommenen Überlieferung, daß Euseb von Caesarea der Autor dieser Traktate sei, und die Zeit ihrer Entstehung unmittelbar hinter die Konstantinopeler Synode von 336 zu setzen sei, vertritt er die These, daß diese Bücher zwischen Herbst 340 und 343 geschrieben seien; als ihren Autor denkt er Euseb von Emesa. Das Hauptargument der ersten Abhandlung Conybeares, daß sich C. Marc. p. 19B eine Beziehung auf den Brief des Marcell an Julius (= Epiph. haer. LXXII) finde, ist von A. Harnack in seiner Chronologie der altchristlichen Literatur II, 544f. mit Recht zurückgewiesen worden: es wird hinfällig, sobald das Marcellfragment mit Montacutius z. d. St., Rettbergs Fragmentensammlung p. 49ff., Zahn, Marcell von Ankyra p. 54 richtig abgetrennt wird. Conybeare selbst nimmt es in dem ersten Abschnitt seines zweiten Aufsatzes denn auch ausdrücklich zurück. Trotzdem hält er die Behauptungen seiner ersten Abhandlung über Verfasser und Abfassungszeit von C. Marc. fest und versucht sie durch die genauere Darlegung einer Reihe von Gründen, die in dem ersten Aufsatz nur flüchtig berührt waren, sicher zu stellen.

In den Abschnitten II—V legt er einleitend dar, daß der nach dem Konzil von Nicaea geschriebene Brief des Euseb von Caesarea an seine Gemeinde interpoliert sei. Erst die antiochenische Synode von 341 biete in ihrer zweiten Formel (bei Athan. de Synod. 23) die Worte: καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς διετάξατο τοῖς μαθηταῖς λέγων· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος· δηλονότι πατρὸς

ἀληθῶς πατρὸς ὄντος, υἱοῦ δὲ ἀληθῶς υἱοῦ ὄντος, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος ἀληθῶς ἁγίου πνεύματος ὄντος.[1] So gut die Worte hier in den Zusammenhang des Glaubensbekenntnisses paßten, und so sicher sie hier Original seien, so schlecht paßten sie in den Text des nach dem Brief des Euseb nach Caesarea von ihm zu Nicaea vorgelegten Credo; denn während die antiochenische Formel in ihrem zweiten Gliede den Sohn nenne, nenne die eusebianische den λόγος; und das mit Recht; denn auch die Theologie des Euseb habe es mit dem λόγος nicht dem Sohn zu tun; sie lehre auch nach dem Urteil ihrer Zeitgenossen zwei nicht drei οὐσίαι; die Einmischung der trinitarischen Formel sei unangebracht. Hinzu komme, daß die zitierten Worte offenbar arianisches Schibboleth gewesen seien; eine Formel, die sie enthalten hätte, würden die nicaenischen Väter und unter ihnen besonders Athanasius, Eustathius und Marcell nie gebilligt haben; und doch versichere Euseb, daß die Synode an seiner Formel nichts auszusetzen gefunden habe. Man müsse annehmen, daß der betreffende Abschnitt in das Glaubensbekenntnis des Euseb von arianischer Seite interpoliert sei; das mache um so weniger Schwierigkeiten, als Sokrates und Sozomenos den Brief des Euseb offenbar aus der Synagoge des Arianers Sabinos, einer in solchen Dingen unzuverlässigen Quelle, entnommen hätten. Es sei beachtenswert, daß Athanasius, wo er de decr. Nic. syn. 3 auf den Brief des Euseb zu sprechen komme, mit keiner Silbe auf die anstößigen Worte anspiele; hätte er sie gelesen, so hätte er sie auch bestreiten müssen.

Diese Argumentation ist wenig stichhaltig. Conybeare bedenkt zunächst nicht, daß wir es in dem von Euseb zu Nicaea vorgelegten Bekenntnis nicht mit einem freien Ausdruck der persönlichsten theologischen Überzeugungen des Euseb zu tun haben; wir haben ein Glaubensbekenntnis vor uns, und dieses pflegt altkirchlicher Sitte gemäß drei- nicht zweiteilig zu sein: in unserm Fall lautet es (bei Athanasius im Anhang zu de decretis): πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν . . . καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν . . . πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον; die trinitarisch orientierte Schlußklausel paßt zu einer solchen Formel auf jeden Fall, mag in ihrem zweiten Gliede nun von dem υἱός oder dem λόγος die Rede sein. Sodann ist die Behauptung, daß die angeblich interpolierten Worte arianisches Schibboleth gewesen seien, mindestens unbewiesen: gerade die antiochenische Formel, in der sie nach Conybeare

[1] So nach dem Text des Athanasius. Conybeare 251 zitiert nach Sokr. II, 10; der Text weicht in unwesentlichen Punkten ab: Sokrates pflegt es mit dem Wortlaut der von ihm wiedergegebenen Aktenstücke nicht besonders genau zu nehmen.

Original sind, wendet sich vom Standpunkt des Traditionalismus aus zum Schluß deutlich gegen die Arianer, wenn sie sagt: καὶ εἴ τις λέγει τὸν υἱὸν κτίσμα ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ἢ γέννημα ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, ἢ ποίημα, ὡς ἓν τῶν ποιημάτων, καὶ μὴ ὡς αἱ θεῖαι γραφαὶ παραδέδωκαν, τῶν προειρημένων ἕκαστον ἀφ' ἑκάστου (?)· ἢ εἴ τι ἄλλο διδάσκει, ἢ εὐαγγελίζεται, παρ' ὃ παρελάβομεν, ἀνάθεμα ἔστω. Die die Selbständigkeit und Wahrheit des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes betonenden Worte wollen kaum mehr wie gegen den im Orient so gefürchteten Sabellianismus Front machen. Daß die nicaenische Synode ein Glaubensbekenntnis, das sie enthielt, wie das des Euseb von Nicomedien, hätte zurückweisen müssen, kann in keiner Weise gesagt werden: sie stand nicht auf dem Boden des allerdings von ihr selbst zum Stichwort des Glaubens erhobenen ὁμοούσιος. Am wenigsten aber kann Eusebs Zeugnis, daß die Synode das Bekenntnis gut geheißen habe, in der Weise wie Conybeare es will verwertet werden. Wer die gewundene Art des Briefes des Euseb an seine Gemeinde überdenkt, und insonderheit die eigentümliche Art, in der die nicaenische Formel mit der von ihm selbst proponierten verbunden wird, beachtet, wird nicht erwarten, daß sich Euseb verpflichtet gefühlt hätte, es seiner Gemeinde mitzuteilen, wenn dieser oder jener Bischof an seinem Glaubensbekenntnis Anstoß genommen hätte. Die Vermutung Conybeares schließlich, daß die Interpolation auf Sabinos zurückgehe, scheitert daran, daß die verdächtigten Worte sich schon in dem Texte finden, der Athanasius vorgelegen hat; die Überlegungen, die Conybeare zu de decr. 3 anstellt, können gegen die Tatsache nicht aufkommen, daß der von den Athanasiushss. im Anhang zu de decretis gebotene Text des Briefes mit dem bei Sokrates überlieferten identisch ist. Die Annahme, daß die Athanasiusüberlieferung (der Brief ist von Athanasius selbst de decretis beigegeben worden) aus Sabinos oder Sokrates interpoliert sei, ist nicht zu diskutieren. Wir werden uns hineinfinden müssen, daß Euseb sowohl in diesem Brief, wie in der Theophanie p. 177, 2ff. (ed. Greßmann) und eventuell auch in contra Marc. Kenntnis des trinitarischen Taufbefehls verrät.

In den Abschnitten VI—IX beschäftigt sich Conybeare vornehmlich mit dem Anfang des zweiten Buches contra Marcellum: τὴν τοῦ Γαλάτου πίστιν ἢ καὶ μᾶλλον τὴν ἀπιστίαν, τὴν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καιρὸς ἤδη καλεῖ μετὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν ὑπ' αὐτοῦ διαβληθέντων εἰς φῶς ἀγαγεῖν, καὶ τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν βραχὺ περιελθόντας τοῦ τῆς ἐπιστολῆς προσχήματος ἀπογυμνῶσαι, δεῖξαί τε τοῖς πᾶσιν διὰ τῆς τῶν αὐτοῦ φωνῶν μαρτυρίας οἷός τις ὢν τῆς Χριστοῦ

καθηγεῖτο ἐκκλησίας ἄνθρωπος κτλ. Conybeare will unter der hier erwähnten ἐπιστολή den von ihm auf 340 datierten schon oben erwähnten Brief des Marcell an Julius von Rom verstehen. Er meint vor 340, wo die römische Synode Marcell zur Kommunion zugelassen habe, sei es überhaupt nicht nötig gewesen, die Beschlüsse von Konstantinopel zu verteidigen. Die Partei, die Marcell mit Unrecht verurteilt glaube, und gegen die Euseb nach p. 56A schreibe, seien eben Julius und die römischen Bischöfe. Die Worte τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν spielten auf die Worte des Julius an im Briefe an Danius, Phlakillus und die andern Häupter der antiochenischen Synode (= Athanasius: Apol. c. Ar. 32) καὶ οὐ νῦν ταῦτα πεφρονηκέναι διαβεβαιώσατο, ἀλλὰ καὶ ἔκπαλαι.

Der hier versuchte Beweis zerschellt, sobald man die das zweite Buch einleitenden Worte in den Zusammenhang der Gesamtdisposition der zwei Bücher einreiht. Sie wollen von Anfang bis zu Ende sich mit dem einen Werk auseinandersetzen, das Marcell nach p. 1 A einzig geschrieben hat und tun dies, indem sie einleitend (Buch I, Kap. 1—3) ausführen, daß Marcell von der hl. Schrift überhaupt nichts verstehe und sodann 1) (Buch I, Kap. 4) auf die Verläumdungen des Marcell und 2) (Buch II) auf die Irrlehre des Marcell an der Hand eben dieses einen Werkes eingehen; dem das zweite Buch einleitenden Satz entspricht sogar in der Form der Kap. 3 des ersten Buches (p. 18 C) abschließende Satz: τούτων ἡμῖν εἰρημένων εἰς ἀπόδειξιν τοῦ μηδὲ ταῖς θείαις γραφαῖς ὃν χρὴ τρόπον ἐντετυχηκέναι τὸν ἄνδρα, καλεῖ δὴ καιρὸς καὶ τὴν οὐχ ὑγιῆ τῆς πίστεως αὐτοῦ δόξαν ἐπισκέψασθαι, ὡς ἐναντία δοξάζων τῇ ἐκκλησιαστικῇ διδασκαλίᾳ αὐτήν τε καὶ τοὺς προεστῶτας αὐτῆς διέβαλλεν. Die ohne jede genauere Bestimmung im Anfang des zweiten Buches zitierte ἐπιστολή muß im engsten Zusammenhang mit dem σύγγραμμα stehen; sie kann um so weniger der Brief an Julius sein, als im folgenden in keiner Weise auf diesen Brief Bezug genommen wird. Der Anklang der Worte τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν an den Brief an Danius ist viel zu unbestimmt, um an diesem Resultat etwas ändern zu können.

Schwieriger ist zu bestimmen, in welcher Weise sich die ἐπιστολή zu dem σύγγραμμα verhält. Wenn, wie Zahn a. a. O. p. 46 anzunehmen scheint, das Buch des Marcell ein gesondertes Dedikationsschreiben an den Kaiser gehabt hat, so würde man zunächst an dieses zu denken geneigt sein. Aber die Existenz eines solchen „Dedikationsschreibens" ist nicht gesichert ja sogar unwahrscheinlich; die πολλὰ βασιλέως ἐγκώμια,

die man am ersten in ihm vermuten würde, verweist c. Marc. II, p. 55 D in das σύγγραμα selbst. Es macht den Eindruck, als ob Dedikationsschreiben und σύγγραμμα eine literarische Einheit gebildet hätten; denn das σύγγραμμα war, worauf Conybeare 255 f. mit Recht hinweist, auf jeden Fall selbst in Briefform abgefaßt. Wahrscheinlich besteht die von Conybeare p. 255 zurückgewiesene Meinung zu Recht, daß die ἐπιστολή nichts anderes wie das σύγγραμμα selbst ist: es wird in diesem Ausdruck seiner literarischen Form nach bezeichnet, ähnlich wie z. B. des Athanasius Abhandlung κατὰ τῶν λεγόντων ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα ἐστίν in Handschriften und Drucken als ἐπιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα τὸν ἐπίσκοπον erscheint.

Ein Grund contra Marcellum so spät wie Conybeare will zu datieren, bestände somit vorläufig nicht; denn die Behauptung, daß es vor 340 nicht notwendig gewesen sei, die Beschlüsse von Konstantinopel zu verteidigen, und daß unser Buch sich eben gegen die römische Synode richte, entbehrt jeder Begründung. Marcells Freunde sind bereits früh und eifrig für ihn an der Arbeit gewesen; schon 337 oder 338 haben sie erreicht, daß er wieder in sein Bistum zurückkehren durfte.[1]

Aber Conybeare hat noch einen zweiten wie er sagt entscheidenden Beweis gegen die Abfassung vor 341. In seinem zehnten Abschnitt verweist er auf p. 20B: μετὰ ταῦτα μικρὸν προελθὼν οὐ τὸν Ἀστέριον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν μέγαν Εὐσέβιον, οὗ τῆς ἐπισκοπῆς πλεῖσται καὶ διαφανεῖς ἐπαρχίαι τε καὶ πόλεις μετεποιήθησαν, κακῶς ἀγορεύει. Diese Worte können nach Conybeare erst längere Zeit nach der Übersiedelung des Euseb nach Konstantinopel geschrieben sein; voll verständlich sollen sie erst nach dem Tod des Euseb sein. Sonst müßte an Stelle des Aorist (μετεποιήθησαν), meint Conybeare, das Perfektum stehen.

Ich muß gestehen, daß ich diesen Grund nicht ganz verstehe; der Aorist will mir auch unmittelbar nach der Übernahme des neuen Bistums durchaus am Platze erscheinen. Im übrigen kennen wir den genauen Zeitpunkt der Übersiedelung des Euseb nicht; 338/39 erscheint sie als vollendete Tatsache.[2]

In den Abschnitten XI—XIV bringt Conybeare vier weitere Gründe gegen die Abfassung von c. Marc. durch Euseb von Caesarea: 1) Euseb v. Caesarea würde nie, wie dies p. 20 B geschieht, seinen Rivalen und Namensvetter von Nicomedien als ὁ μέγας bezeichnet haben. Sonst ignoriere er ihn völlig, auch in der nach der gewöhnlichen Annahme mit

[1] Vgl. Zahn a. a. O. 64 ff. und Loofs RE3 XII 262.
[2] Vgl. Loofs RE3 V, 620.

c. Marc. gleichzeitigen Schrift de vita Constantini. 2) p. 55 D werde Konstantinopel ἡ βασιλικὴ πόλις genannt, in der vita werde es des öfteren als die ἐπώνυμος πόλις oder ähnlich bezeichnet; die βασιλεύουσα πόλις sei dort Rom. 3) Zwar wäre es an und für sich möglich, daß Euseb einmal von der ἁγία καὶ μακαρία καὶ μυστικὴ τριάς spräche, aber daß dieser Ausdruck wie in contra Marcellum im Anschluß an Matth. 28, 19 gebraucht werde, sei uneusebianisch. 4) Die Zurückweisung des Marcell sei zugleich eine Verteidigung des Asterius. Euseb habe kein Interesse gehabt, einen Mann zu verteidigen, dem er im Psalmenkommentar das Prädikat ὁ Ἀρειανός beilege. Auffallend sei auch, daß Marcell in der vita Constantini nicht genannt werde; man würde dies erwarten, wenn Euseb gleichzeitig gegen ihn geschrieben hätte.

Zu diesen vier Punkten ist zu bemerken: 1) daß Euseb von Nicomedien Rivale des Euseb von Caesarea gewesen sei, ist kaum zu beweisen; daß er in der vita Constantini nicht erwähnt wird, kann bei dem panegyrischen Charakter dieser Schrift[1] nicht sehr auffallen; er war einer der Hauptführer im arianischen Streit, und es ist bekannt, daß der Euseb der vita diesen Streit als möglichst unbedeutend hinzustellen sucht. Der Panegyriker Euseb und der Dogmatiker dürfen nicht ohne weiteres gegen einander ausgespielt werden. 2) Die verschiedene Bezeichnung Konstantinopels in der vita und in contra Marcellum könnte höchstens dann zu Zweifeln an der Echtheit der letzteren Schrift Anlaß geben, wenn Konstantinopel hier durchweg βασιλικὴ πόλις, dort durchweg ἐπώνυμος πόλις genannt würde. Tatsächlich wird aber Konstantinopel in contra Marcellum überhaupt nur ein einziges Mal erwähnt; von einem verschiedenen Sprachgebrauch kann da nicht die Rede sein. 3) Dieser Punkt erledigt sich auf Grund des zu Abschnitt I Gesagten. 4) Daß contra Marcellum eine Verteidigung des Asterius sei, läßt sich nicht ohne weiteres behaupten; auch ist es noch sehr die Frage, ob nicht das Interesse Eusebs, Marcell der Häresie zu überführen, groß genug hätte sein können, um ihn im Notfall auch zum Verteidiger des Asterius zu machen. Vor allem aber stammen, wenn nicht alles täuscht, die von Conybeare herangezogenen Worte, Ἀστέριος δὲ ὁ ἀρειανὸς οὕτως τὸν ψαλμὸν ἐξηγήσατο gar nicht von Euseb. Sie finden sich zwar in den Ausgaben seines Psalmenkommentars am Schluß der Erklärung des vierten Psalms, aber unter sehr eigentümlichen Umständen: Euseb erklärt (Migne XXIII, 101—112) den Psalm vom ersten bis zum letzten Vers; er schließt

[1] Vgl. Heikel in den Prolegomena zu seiner Ausgabe XLVff.

die Erklärung deutlich mit den Worten ab Σημείωcαι δὲ κἀνταῦθα τὰc ἐπὶ τοῖc διαψάλμαcι διαcτολάc, ἤτοι τῆc διανοίαc ἐναλλαγὴν παριcτώcαc ἢ τάχα μεταβολὴν τοῦ μέλουc ἐναλλάττοντοc ἢ τὸν ῥυθμόν, und dann fährt der Text ganz unvermittelt fort Ἀcτέριοc δὲ ὁ ἀρειανὸc οὕτωc τὸν ψαλμὸν ἐξηγήcατο, worauf eine völlig neue Erklärung der ersten drei Verse des Psalms folgt; Euseb kommt nicht wieder zu Wort. Es bedarf nur eines Blickes in die Noten des Herausgebers Montfaucon um den sofort aufsteigenden Verdacht zu bestätigen, daß dieser letzte Abschnitt mit Euseb gar nichts zu tun hat, sondern ein selbständiges Asteriusfragment ist. Montfaucon sagt von dem Passus: *Haec in codice Taurinensi ab amanuense adiuncta sunt, nec habentur in aliis mss.* Der Taurinensis muß aus einer Catenenhandschrift excerpiert sein. — Daß, worauf Conybeare noch hinweist, Marcell in der vita Constantini nicht erwähnt wird, kann ebenso wenig wie die Übergehung des Euseb in dieser Schrift gegen die Echtheit von contra Marcellum ernstlich ins Gewicht fallen.

In den Abschnitten XV—XVIII bringt Conybeare noch einen letzten Grund gegen die Annahme, daß c. Marc. von Euseb von Caesarea geschrieben sei: der Verfasser spricht des öfteren von Eusebius Pamphili in der dritten Person. Conybeare hofft im Interesse des Ansehens der patristischen Wissenschaft, daß angesichts dieses Argumentes in Zukunft niemand mehr c. Marc. Eusebius Pamphili zuschreiben wird.

Und in der Tat erscheint dieser Grund auf den ersten Blick durchschlagend. Aber der Schein trügt: wer die von Conybeare und Harnack a. a. O. gesammelten Stellen genauer prüft, wird sich doch dem Urteil Harnacks anschließen, daß auch dies kein ausreichender Beweis dafür ist, daß Eusebius nicht der Verfasser der Schrift ist. In allen handelt es sich um die Zurückweisung von Angriffen, die Marcell gegen Euseb und seine Freunde gerichtet hat; daß Euseb sich hierbei so sehr selbst objektiviert, daß er von sich wie von einem dritten spricht, ist nicht undenkbar.[1]

Damit sind die Gründe, die Conybeare gegen Euseb von Caesarea als Verfasser von c. Marc. und für eine Datierung der Schrift nach Herbst 340 genauer ausgeführt hat, erschöpft. Denn einen weiteren, die

[1] Um am Lebenden zu demonstrieren, so schreibt z. B. K. Krumbacher, Kultur der Gegenwart I. 8, obwohl er S. 283 von sich in der ersten Person gesprochen hat, S. 285: „Eine Gesamtausgabe (nämlich der Lieder des Romanos) wird seit 20 Jahren vorbereitet von K. Krumbacher", und 5 Zeilen später: „Die Übersetzung der ersten Strophe ist von mir, die der zweiten von J. L. Jacobi".

angebliche stilistische Differenz zwischen unserm Werk und den echten Schriften Eusebs, deutet er ohne jeden Beleg nur kurz an. Vor dem Erscheinen von E. Klostermanns Ausgabe ist ihn zu diskutieren nicht möglich. Daß er trotz allem hier ausgeführten für Conybeares These entscheidet, glaube ich um so weniger, als Conybeare selbst zugesteht, daß Argumente aus dem Stil leicht täuschen.

Contra Marcellum ist nach wie vor auf Grund der über die Entstehungsgeschichte der Schrift berichtenden Notizen am Ende des zweiten Buches zu datieren. Sie verraten keine Kenntnis von der Wiedereinsetzung Marcells im Jahre 338, sie wissen noch weniger etwas von der zweiten Konstantinopeler Verurteilung des Jahres 338/39, sie berühren mit keinem Wort die Vorgänge der römischen Synode von 341; sie nehmen nur auf die Verurteilung von 336 Bezug. Contra Marcellum ist demnach aller Wahrscheinlichkeit nach vor 338 geschrieben: es will den Rechtsspruch der Konstantinopeler Synode von 336 gegen die Bewegung verteidigen, die zur schließlichen Rückkehr Marcells führte.

Dann aber kann es unmöglich Euseb von Emesa zum Verfasser haben; denn sein Verfasser ist (das zeigt besonders die Art, wie er p. 55D von seinen συλλειτουργοί spricht) Bischof; Euseb von Emesa ist erst 341 zum Bischof gewählt worden.[1] Wohl aber paßt alles auf das beste, sobald wir mit der Tradition bei dem Euseb von contra Marcellum an Euseb von Caesarea denken; er zählte nach Athanasius Apol. c. Ar. 87 mit zu denen, die auf des Kaisers Geheiß von Tyrus nach Konstantinopel eilten und dort Marcell verurteilten.

Nach alle dem kann ich Conybeares Aufsatz in keiner Weise zustimmen und habe contra Marcellum auch in einer Abhandlung über das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, die kürzlich im Rheinischen Museum LX 594ff. LXI 34ff. erschienen ist, als ein echtes Werk des Euseb von Caesarea benutzt. Ich verweise auf sie, da sie geeignet ist, das hier Gesagte von andern Gesichtspunkten aus zu bestätigen.

[1] Vgl. z. B. G. Krüger RE3 V, 618.

[Abgeschlossen am 6. Februar 1906.]

Les conséquences du vrai sens de ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ.

Par C. Bruston, Montauban.

On doit être très reconnaissant à M. Deissmann d'avoir pris la peine de réunir tous les textes où se trouvent les mots ἱλαστήριος et ἱλαστήριον. Il en résulte clairement que dans Rom III, 25, ἱλαστήριον ne peut guère être un adjectif, comme on l'a cru quelquefois, mais doit être un substantif, et que ce substantif ne signifie pas (en tout cas, pas nécessairement ni même habituellement) une *victime* propitiatoire, mais plutôt une *offrande* (ἀνάθημα) propitiatoire ou expiatoire, offerte à la Divinité.

S'il en est ainsi, cette offrande (la personne de Jésus) fut offerte par Jésus lui-même à Dieu. De sorte que, sans être exprimée explicitement par le mot ἱλαστήριον, l'idée de θυσία y est ici *implicitement* contenue, — ce qui résulte aussi du contexte, surtout des mots ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

Du sens de ἱλαστήριον ainsi déterminé résultent plusieurs conséquences importantes, que M. Deissmann semble n'avoir pas entrevues, mais qu'il me paraît difficile de n'en pas tirer logiquement.

1. D'abord, puisqu'un ἱλαστήριον est une *offrande faite à Dieu par des hommes*, il est impossible que Paul ait voulu dire que *Dieu avait exposé* Jésus-Christ *aux hommes* comme ἱλαστήριον. Une telle idée serait en contradiction directe avec la notion même de ἱλαστήριον.

Προέθετο n'a donc pas ici le sens *local*, qu'on lui donne souvent, adopté par M. Deissmann lui-même, mais le sens *temporel*, confirmé d'ailleurs par l'usage qu'en fait l'apôtre (Eph I, 9; Rom I, 13). C'est en vertu de la πρόθεσις divine (Rom VIII, 28; IX, 11; Eph I, 11; III, 11 etc.) que J.-C. a été plus tard ἱλαστήριον. Tant de textes parallèles ne permettent pas d'en douter.

2. Observons ensuite que si les mots ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ont été rattachés à ce qui les précède immédiatement, c'est vraisemblablement parce qu'on *supposait* que ἱλαστήριον renfermait l'idée d'une victime

immolée, sanglante. Puisqu'il n'en est rien, il n'y a aucune raison de considérer ces 4 mots comme faisant partie du membre de phrase relatif ὃν προέθετο κτλ. Il est beaucoup plus naturel, au contraire, d'en faire la reprise explicative de ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Que l'ἀπολύτρωσις qui est en *J.-C.* soit aussi, spécialement, *en son sang*, c'est là une idée très fréquente,[1] tandis que l'idée que J.-C. est ἱλαστήριον en son sang, déjà assez forcée, obscure et invraisemblable en elle-même, le paraît d'autant plus maintenant que nous savons qu'un ἱλαστήριον n'était pas un sacrifice sanglant.

La proposition relative ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλ. διὰ πίστεως signifie donc simplement que Dieu avait jadis (de toute éternité) décidé que J.-C. serait un jour un ἱλ. par le moyen de la foi. En fait, il a été aussi une victime sanglante; mais cette idée exprimée dans la phrase principale, ne l'est pas dans la proposition relative.

3. Il résulte de cette construction que toute la suite de la phrase: εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ κτλ. ne dépend pas de la proposition relative ὃν προέθετο ὁ θεὸς κτλ., qui serait alors démesurément longue et confuse, mais du début de la phrase principale: δικαιούμενοι δωρεὰν κτλ. ou plutôt de τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χ. Ἰησοῦ. La délivrance qui est en J.-C., dans son sang *à lui* (remarquez la place du pronom), et non dans celui des animaux, comme sous l'ancienne alliance, eut pour but, dans la pensée de Dieu, „la manifestation de sa justice" (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). Comment cela?

Ceux qui pensent (comme M. Deissmann) que „la δικαιοσύνη θεοῦ, dans les 4 passages où elle est mentionnée (au début de l'épître) n'est pas un attribut de Dieu, mais la justice accordée par Dieu au croyant, par grâce et en Christ" auraient vraisemblablement quelque peine à l'expliquer. Car de ce que Dieu délivre (ἀπολύτρωσις) les hommes de la condamnation et de la mort éternelle, il n'en résulte pas nécessairement qu'il veuille leur communiquer sa justice propre; et une telle communication de la justice divine pourrait difficilement être appelée „la *manifestation* de la justice de Dieu." Pour être *manifestée*, en effet, il faut qu'une chose *existe* et qu'elle ait été *cachée* au moins pendant quelque temps. Or une telle justice *n'existait* pas parmi les hommes; elle ne pouvait donc être ni *cachée* ni plus tard *manifestée*. Elle aurait pu être *donnée*, *communiquée* aux hommes, aux croyants, mais elle ne pouvait pas leur être *manifestée*. La justice de Dieu, au contraire, existait, naturellement,

[1] Eph I, 7, Apoc I, 5. V, 9; 1 Pier I, 18 s.; Hebr IX, 12 ss.; Rom V, 9; 1 Jean I, 7 etc.

de toute éternité. Seulement, elle était *cachée* jusqu'à ce qu'enfin elle a été *manifestée* dans l'évangile.

La δικαιοσύνη Θεοῦ ne peut donc pas être une qualité communiquée aux hommes par Dieu. Partout et toujours dans l'Ancien et dans le Noveau T., c'est un *attribut de Dieu*. Ce qui le prouve, outre l'usage constant de cette locution, c'est qu'elle est ici en antithèse avec *la colère de Dieu*. Avant la venue de J.-C. c'était *la colère de Dieu* qui *se manifestait* du ciel contre les injustices des hommes (I, 18), et par conséquent sa justice était cachée; mais maintenant dans l'évangile ce qui *a été manifesté*, ce qui *se manifeste* encore, c'est *la justice de Dieu* (I, 17. III, 21, 25 et 26) et non plus sa colère. Dans ces 4 textes il est de toute évidence que δικαιοσύνη Θεοῦ a partout le même sens et que c'est un attribut divin, qui est *le contraire de la colère*.

Mais quand on sait que dans l'AT. *la justice de Dieu* est constamment mise en parallèle avec son salut, *sa miséricorde* etc., il n'y a pas lieu de s'en étonner; au contraire!

Ps XCVIII, 2 et 3: Ἐγνώρισε Κύριος τὸ σωτήριον αὐτοῦ, ἐναντίον τῶν ἐθνῶν ἀπεκάλυψε τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ κτλ. LXXXIX, 17 et 18: Ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου = ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου. Isaïe LI, 5 ss.: Ἐγγίζει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου, καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου, κτλ. LVI, 1: ἤγγικε τὸ σωτήριόν μου παραγίνεσθαι, καὶ τὸ ἔλεός μου ἀποκαλυφθῆναι.

On voit le rapport étroit qui existe entre ces passages et ceux de l'épître aux Romains. Cf. aussi Ps CIII, 17. XXIV, 5. XXXVI, 7. 11. XL, 11. LXXI, 2, 15 ss. etc. etc. Isaïe XLV, 8, 19. XLVI, 13. LIX, 17 etc.

C'est au point que les LXX ont parfois traduit par δικαιοσύνῃ l'hébreu חסד *bonté*, רחמים *compassion* etc. (Gen XIX, 19; Ex XXXIV, 7; Dan IX, 9. 13).[1]

Enfin, dans la Sapience du Siracide, nous voyons par le texte hébreu retrouvé récemment que ἐλεημοσύνη est la traduction ordinaire de צדקה.[2]

Il faut donc perdre l'habitude que nous avons d'identifier la justice de Dieu avec sa sévérité ou sa colère: dans le langage biblique elle en est précisément *l'opposé*.

4. Avant de continuer le développement de sa pensée, l'apôtre revient en arrière, sur le temps passé: il réfléchit que l'ἀπολύτρωσις en J.-C. n'a pas eu seulement pour but (εἰς ou πρός) la manifestation de la

[1] V. *Revue de théologie* de Montauban 1900, p. 299 ss. (La manifestation de la justice de Dieu dans l'évangile, par C. Bruston.)

[2] Sir. III, 14, 30. VII, 10. XII, 3 etc.

justice de Dieu dans le temps présent, mais qu'elle a aussi eu pour *cause finale* (διά avec l'acc.) l'oubli volontaire (πάρεσιν) dont Dieu, dans son support, a usé à l'égard des péchés commis précédemment: διὰ τὴν πάρεσιν τῶν . . .

Entre εἰς et πρός, διά ne peut indiquer qu'une cause finale ou un but, comme dans IV, 25 et ailleurs. Le parallélisme qui existe entre la πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων et l'ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ ne permet pas non plus de supposer que διά ait ici un sens tout différent de celui de πρός. Enfin le sens de *cause efficiente* ou antérieure ne donne aucune idée intelligible dans le contexte, car à supposer que la πάρεσις fût antérieure à la manifestation de la justice de Dieu, il est clair qu'elle n'en est pas la cause. La seule cause en est l'ἀπολύτρωσις, avec la construction que nous avons adoptée (ou le décret divin ou Jésus ἱλαστήριον, avec la construction ordinaire).

La πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων doit donc être considérée comme une conséquence de l'ἀπολύτρωσις, aussi bien que l'ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Il s'agit, non de ce que Dieu fit jadis, mais de ce qu'il a bien voulu faire *récemment*, en considération de l'ἀπολύτρωσις ou de l'œuvre de J.-C.: „dans son support" ou sa bonté (cf. II, 4), il a consenti à considérer comme non avenus les péchés des temps passés, ou à ὑπεριδεῖν τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας (Act XVII, 30), — ce qui signifie à peu près la même chose.

5. Après cela, l'apôtre reprend la phrase commencée, en y remplaçant seulement la préposition par une préposition synonyme: πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, pour la manifestation de sa justice (bonté) dans le temps présent (et à l'avenir, pour ceux qui croient en Jésus), εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως ['Ἰησοῦ].

Cette manifestation de sa justice pour le présent et l'avenir a pour but et pour résultat *que Dieu est juste* (!) . . . . C'est ainsi qu'on traduit ordinairement; mais quoi? Dieu n'était-il donc pas juste avant la venue de J.-C.? Qui oserait le soutenir? La rédemption en Christ ne peut pas avoir eu pour but de faire que Dieu soit ce qu'il était de toute éternité, ce qu'il est par nature et ne peut pas ne pas être.

Je considère δίκαιον comme une apposition à αὐτόν et je traduis: „pour que lui, (qui est) juste, soit *aussi* justifiant celui qui est de la foi [en Jésus]?[1]

---

[1] V. *Revue de théol.* de Montauban, 1900 (article cité).

11. 2. 1906.

Le but de la rédemption n'est pas que Dieu soit juste (cela est impossible), mais qu'il justifie (ou rende juste) aussi celui qui a la foi.

Et cela est assez naturel puisqu'il a voulu de tout temps que Jésus-Christ fût un ἱλαστήριον par la foi.

L'ἀπολύτρωσις a donc eu 2 conséquences, et même 3: 1° διὰ τὴν πάρεσιν . . . Voilà pour le passé.

2° πρὸς τὴν ἔνδειξιν . . . Voilà pour le présent et l'avenir.

3° εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν . . . δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως. Cette conclusion de la phrase (ou plutôt de la *protase*) répond aussi bien que possible au début: Δικαιούμενοι δωρεάν κτλ.

6. C'est qu'en effet ces 3 versets (24—26) ne peuvent pas être la continuation de la phrase du v. 23: „Car tous ont péché, et sont privés de la gloire de Dieu", vu que si *tous ont péché*, tous ne sont pas *justifiés gratuitement* etc., mais seulement ceux qui croient.

Le professeur Oltramare, de Genève (1881), a fort bien vu qu'avec le v. 24 commence une nouvelle phrase, dont l'apodose ne se trouve qu'au v. 27:

„Etant justifiés gratuitement etc., où donc est la glorification? Elle a été exclue."

Tous les détails des v. 24—26 montrent en effet que la justification est un don gratuit de Dieu par Christ et que par conséquent il n'y a pas lieu, pour ceux qui en sont l'objet, de se glorifier. Une telle tendance ou tentation a été exclue, non par la loi des œuvres, mais par celle de la foi, puisque (γάρ) l'homme est justifié par la foi seule (v. 27—30).

Je termine ici ces quelques remarques, qui n'ont nullement pour but d'épuiser la matière (ce qui serait difficile), mais seulement de compléter et de rectifier sur quelques points l'étude si intéressante et si importante de M. Deissmann, en en tirant les conséquences logiques.

[Abgeschlossen am 15. Januar 1906.]

Ein Bruchstück der Augustinischen Bibel.

Mitgeteilt von Rudolf Sillib in Heidelberg.

Gelegentlich des Umzuges der Heidelberger Universitätsbibliothek in ihren Neubau und der damit verbundenen Revisionsarbeit fand ich ein Büchlein, dessen Einband — war er doch mit uncialer Schrift bedeckt — meine Aufmerksamkeit sofort auf sich gelenkt hat. Der ziemlich lose um das Pappbändchen gelegte Pergamentumschlag war leicht von dem Büchlein zu lösen; auch auf der Innenseite erschien die Schrift in leidlich gutem Zustand. Möge es einem nicht theologisch Gebildeten zu gute gehalten werden, wenn er versucht, seiner Freude an dem Fund durch die Veröffentlichung eines zwar kleinen, aber bemerkenswerten und beweiskräftigen Bruchstückes eines alten lateinischen Bibeltextes hier Ausdruck zu verleihen.

Unser Text steht auf der oberen Hälfte eines mittelstarken, ungleichmäßig abgeschnittenen Pergamentblattes von 14,5 cm mittlerer Höhe und 19,5 cm mittlerer Breite; die untere abgeschnittene Hälfte dürfte nach dem verlorenen Text zu schließen genau ebenso groß gewesen sein wie die obere, so daß die Höhe des ganzen Blattes mit Hinzurechnung des vollen Randes mindestens 30—33 cm, die Breite mindestens 22 cm betragen hat. Die Seiten sind mit scharfem Griffel liniiert, mit zwei Spalten beschrieben, die jeweils links und rechts durch zwei senkrechte Linien begrenzt sind. Die Spalte scheint nach den je 12 erhaltenen Zeilen unter Berücksichtigung des oben Gesagten 24 Zeilen gezählt zu haben. Die unciale Schrift ist mit kräftig brauner Tinte geschrieben und steht auf der Linie; die Buchstaben sind leicht und frei hingeschrieben und verlassen mehrmals die Linie; auch einige Schreibfehler sind vorhanden. Auf Spalte 1 Zeile 4 ist qui korrigiert, auf Spalte 3 Zeile 10 das auf Rasur stehende constituuntur, beides von späterer Hand. Außer den frühe gebräuchlichen Abkürzungen für Jesus Christus und dominus finden sich keine weiteren; das am Schluß der

Zeile 11 der Spalte 2 verbundene us ist ebenso wie das am Schluß der Zeile 10 der Spalte 3 verbundene ur nicht als Abkürzung, vielmehr deutlich als Ligatur zu nehmen. Die per cola et commata geschriebene Handschrift dürfte noch ins 6. Jahrhundert gesetzt werden. Die Tatsache, daß unciale Handschriften zumal in Fragmenten der Untersuchung am schwersten zugänglich sind und einige Zweifel an der Richtigkeit meiner Altersbestimmung haben mich veranlaßt, die Autorität Herrn Prof. L. Traubes in München anzurufen. Seiner Güte verdanke ich die Bestätigung meiner Annahme mit der Begründung, karolingische oder angelsächsische Nachahmung (saec. VII/VIII) liege nicht vor, vielmehr ältere Schule und Tradition. Doch spreche die Dicke des Pergaments und die Art der Spaltenbegrenzung gegen die Annahme höheren Alters (als saec. VI), auch die Schreibweise e für ae und namentlich auch die Form des a. Neben der Abkürzung d$\overline{nm}$ das ausgeschriebene nostrum stimme gut zu saec. VI.

Zu dem folgenden Texte ist zu bemerken, daß das von mir in ( ) Gesetzte auf Kapitel- bezw. Spalten-, Vers- und Zeilenzahlen hinweist, [ ] Ergänzungen bezeichnen.

[ad] Romanos (V)

(1)

(1) (14) ue[run]t
in similitudine[m]
pr[ae]uaricatio
nis ade qui est
(5) forma futuri
(15) sed non sicut de
lictum ita et
donum
si enim unius de
(10) licto multi
mortui sunt
[mult]o magis

(2)

(1) (16) ex multis de
lictis in iusti
ficationem
(17) si enim in unius
(5) delicto mors
regnauit per
unum
multo magis
abundantia[m]
(10) gratiae et do
[n]ationis et ius
titie accipien[tes]

(3)

(1) (19) sicut enim [per in]
oboedi[entiam]
unius [hominis]
peccato[res con]
(5) [s]tituti [sunt]
mult[i]
ita et per [unius]

(4)

(1) nam
per Iesum Christum
dominum nostrum
(VI, 1) quid ergo dice
(5) mus
permanebimus
in peccato

	(3)		(4)
	oboeditio[nem]		ut gratia
	iusti		abundet
(10)	constituuntur	(10) (2)	absit
	multi		si enim mor[tui]
(20)	lex autem s[u]bin		sum[us peccato]

Der vorliegende Text gibt mit Lücken den Schluß des 5. und den Anfang des 6. Kapitels des Römerbriefes. Die Textvergleichung des ganzen Bruchstückes ist von Sabatier und erweitert von Rönsch bei seiner Edition des „Italafragments des Römer- und Galaterbriefs aus der Abtei Göttweig“ (vgl. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrg. 22, S. 224 ff.) verzeichnet. Angesichts der von Augustin und Hieronymus betonten latinorum interpretum infinita varietas hätte ich es nun nicht unternommen unser Bruchstück in diese einzureihen, wäre nicht eine Variante in der letzten erhaltenen Zeile so charakteristisch gewesen; ich kann mich darauf beschränken hier nur diese ausschlaggebende hervorzuheben. Alle bis jetzt erhaltenen lateinischen Bibelübersetzungen haben Kapitel 6, Vers 2 die Lesart: Absit: Qui enim mortui sumus peccato, quomodo adhuc vivemus in illo?, unsere dagegen das auffallende: Si enim mortui sumus. Zunächst könnte man an einen lapsus calami denken; wenige Verse vorher steht zweimal si enim, der Schreiber könnte sich also versehen haben. Glücklicherweise ist unsere Lesart aber durch zwei patristische Zitate bestätigt. Augustinus zitiert in Epist. CCXV genau unseren Text und im Enchiridion Kap. LII ihn ebenso nur mit Weglassung des enim. Auf diese Weise ist einmal die Echtheit des Augustinischen Zitates belegt und umgekehrt ergibt sich die Einordnung unseres Bruchstückes in das System der Handschriften des Neuen Testamentes von selbst, in die italische Revision der lateinischen von Augustin benutzten Bibelübersetzung. Ein weiterer Beitrag zur Rekonstruktion der Augustinischen Bibel ist hiermit gewonnen. Die von Augustinus seiner Itala nachgerühmte verborum tenacitas und perspicuitas sententiae bewährt sich freilich in unserem Fall kaum; dem allein überlieferten οἵτινες gegenüber ist si doch wohl die freiere Übersetzung als qui, wenn auch in der späteren Latinität si nicht mehr die ausschließlich konditionale Bedeutung hat wie im klassischen Latein. Oder sollte unser si auf eine nicht überlieferte griechische Lesart zurückgehen? Auf Grund unserer Variante ist unser Text zweifellos zu der Gruppe r der Bibelhandschriften zu zählen. Die namentlich durch Zieglers und auch Wölfflins verdienstvolle Untersuchungen über die

Freisinger Italafragmente erbrachten Resultate, wonach diese im Wesentlichen mit der von Augustin benutzten sogen. Itala übereinstimmen, werden wenn auch nur in bescheidenem Maße durch unseren Text erweitert.

Schließlich ist noch über die Geschichte des Handschriftenbruchstückes zu berichten. Das Büchlein, dessen Einband unser Pergament bildete, ist betitelt: Johannes Harlemius, Index biblicus, Antverpiae 1571 (auf dem Pergament mit Anonymi Index biblicus bezeichnet). Verschiedene handschriftliche Einträge auf Titel- und Vorsatzblatt geben Auskunft über die früheren Besitzer. Zunächst nennt sich ein Besitzer schon aus dem Erscheinungsjahr des Büchleins: Ex libris M. Andreae Taurelli sum 1571; alle zu Rat gezogenen biographischen Hülfsmittel haben mich aber in der Bestimmung dieser Persönlichkeit im Stich gelassen. Die Zeitangabe würde zu dem bekannten Philosophen und Mediziner Nicolaus Taurellus passen, der deutlich geschriebene Vorname Andreas zu dem in Bologna lebenden Professor gleichen Namens, dessen Wirksamkeit aber erst in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts fällt. Indessen scheint mir dieser erste Besitzer des Büchleins für die Provenienz des Pergamentumschlages nicht maßgebend zu sein; es dürfte erst im Jahre 1600, als es vom Benediktinerkloster Petershausen (extra muros Constantienses) erworben wurde, zu seinem Einband gelangt sein. Der hierauf weisende Eintrag lautet: Ad usum F. Petrhusianorum compactus a F. Jodoco emptus a R. P. Jacobo Renz Priore anno 1600; außerdem ist das Eigentum des Klosters mit der weiteren Bemerkung: Monasterii Petrusiani sum und dessen aufgestempelten Wappen bekräftigt. Petershausen blieb das Büchlein erhalten, bis es im Jahre 1827 mit der ganzen, übrigens nicht umfangreichen Klosterbibliothek zusammen mit der bedeutenden des Cisterzienserklosters Salem am Bodensee in den Besitz der Großherzoglichen Universitsbibliothek in Heidelberg gekommen ist. Daß der Einband deutschen Ursprungs ist, scheinen mir die Bünde, auf die der Index geheftet ist, zu beweisen: sie sind Pergamentstreifen einer deutschen Urkunde. Im Anschluß an die Annahme, der Einband sei in Petershausen gefertigt, mögen noch einige Bemerkungen über den vermutlichen Ursprung unseres Bruchstückes ausgesprochen werden. Nach dem Tridentinischen Konzil, wo die Vulgata zur kanonischen Ausgabe der Bibel erklärt wurde, ist zweifellos manche alte lateinische Übersetzung makuliert worden, man schätzte sie nur nach ihrem Pergamentwert und verwendete sie als willkommenes Einbandmaterial. So ist man auch in Petershausen verfahren. Entstanden kann aber hier

die Handschrift nicht sein, da das Kloster erst 983 von Bischof Gebhard II. von Konstanz gegründet wurde. Möglicherweise hat Petershausen die Handschrift von der benachbarten Klostergründung des heiligen Pirmin, der Benediktinerabtei Reichenau, erhalten, wie dies nachweisbar mit dem aus dem 10. Jahrhundert stammenden Sacramentarium Gregorianum der Fall ist. Eine alte Vulgata, der bekannte codex Augiensis, war auch ehemals Reichenauer Eigentum und ist einst wohl wie unsere Handschrift von Frankreich oder Italien aus in den Besitz dieses Klosters gelangt. So wäre wohl ein weiterer Erweis für die Verbreitung der Augustinischen Bibel auch in Deutschland erbracht; man wußte auch hier die Vorzüge der alten Übersetzung vor der Vulgata zu schätzen.

Meine Nachforschungen nach weiteren Bruchstücken unserer Handschrift an aus Petershausen stammenden Büchern und Handschriften sind bis jetzt leider ergebnislos geblieben, aber noch nicht abgeschlossen. Unser Bruchstück ist jetzt in die Reihe der Codices Heidelbergenses eingereiht und trägt die Nummer 369, 256.

[Abgeschlossen am 10. Februar 1906.]

Miszellen.

Zu Mt 26, 17 ff. und Lc 22, 15 ff.[1]

Wenn man annimmt, daß der Bericht unserer Synoptiker vom letzten Mahle Jesu in den Evangelien echt sei, und die historische Wahrheit enthalte, dann bietet das erste Fragment des Apolinarius ein unlösbares Rätsel: nur einige wenige besitzen um das Jahr 165 n. Chr. die historische Wahrheit; diese werden als ἀγνοοῦντες bezeichnet, und Apolinarius sagt von ihnen, daß sie in einen verzeihlichen Fehler gefallen sind; sie haben Belehrung nötig, — und bekommen dann von ihm den Bescheid, daß Jesus am 14. Nisan gelitten hat, „der anstatt des Lammes geopferte Sohn Gottes" usw. Das, sagt Apolinarius, ist die historische Wahrheit.

Dazu kommt, daß dies offenbar auch die älteste Tradition ist, und die am besten bezeugte, indem sie durch Paulus (vgl. Preuschen in der Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1904, 15), das Johannesevangelium, Justin, Clemens Alexandrinus, Hippolytus und die kleinasiatischen Gemeinden vertreten wird; ferner „spricht die astronomische Berechnung des Vollmondes nicht gegen diese Datierung, und der jüdische Festbrauch verlangt sie" (Preuschen a. a. O.). Die Erzählung aber vom Paschaessen Jesu und der Jünger tritt hier, um das Jahr 165 n. Chr., zum ersten Male in der historisch mit Sicherheit bestimmbaren Zeit auf.

Es fragt sich denn, was doch veranlaßt haben kann, daß man diese Geschichte vom Paschaessen erdichtete.

Ἐδιδάχθημεν, sagt Justin Apol. I, 66, τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν . . . ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα εἶναι.

Die Kirchenlehre seiner Zeit setzte also die Eucharistie in die engste Verbindung mit dem fleischgewordenen Logos, — nicht aber mit dem Paschamahle, dem Genuß des Paschalammes, (und auch nicht mit dem

[1] Vgl. mein „Abendmahl" S. 83, Anm. 1.

Opfer des großen Versöhnungstages). Vielmehr sagt Justin ausdrücklich, daß ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορά .... τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους οὗ ἔπαθεν ... Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν (Dial. 41). Die Opferung aber des Paschalammes war das Vorbild des Christus: τὸ μυστήριον οὖν τοῦ προβάτου, ὃ τὸ πάσχα θύειν ἐντέταλται ὁ θεός, τύπος ἦν τοῦ Χριστοῦ (Dial. 40).

Ferner sagt er Dial. 111: καὶ τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ δὲ σωθέντας, ὅτε ἀπώλλυντο τὰ πρωτότοκα τῶν Αἰγυπτίων, τὸ τοῦ πάσχα ἐῤῥύσατο αἷμα· τὸ ἑκατέρωσε τῶν σταθμῶν καὶ τοῦ ὑπερθύρου χρισθέν. Ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον. Und hier hat man ohne Zweifel die Quelle der Erzählung der ἀγνοοῦντες von dem Paschaessen Jesu und der Jünger. Denn in dem Augenblick, als „das Paschalamm war Christus", und man in der Eucharistie das wirkliche Fleisch Christi aß, und sein Blut trank, dann war der Gedanke ganz unvermeidlich, daß die Eucharistie das wahre Pascha mahl und die Ablösung des vorbildlichen Paschaessens sei, und weiter war es selbstverständlich, daß man die Stiftung dieser das gesetzliche Pascha ablösenden Eucharistie auf ein gesetzliches Paschamahl verlegte, — obgleich Jesus zu der Zeit schon im Grabe lag. Apolinarius hebt ja aber eben die ἄγνοια derer hervor, welche behaupteten, daß Jesus am 14. Nisan das Lamm mit seinen Jüngern gegessen hatte.

Die Erzählung von dem Paschaessen Jesu in der Nacht, da er verraten wurde, ist also die Frucht einer Spekulation über das doppeldeutige Pascha, — und der Verbindung der neuen Lehre von der Eucharistie als Fleisch und Blut des fleischgewordenen Logos, mit dem Pascha mahle. Der Text aber des NT war ja in jener Zeit, um das Jahr 165 n. Chr., noch nicht festgestellt, und auch diese Spekulation hat daher ihren Ausdruck in ihm gefunden, in Mt 26, 17: τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, und Parallelstellen.

Eine ähnliche Spekulation auf Grund des Hebräerbriefes, und die Verbindung von dessen Mittler des neuen Bundes, der Fleisch und Blut angenommen und sich selbst als das wahre Opfer des großen Versöhnungstages dargebracht hat, — mit der neuen Lehre von der Eucharistie, hat aus den paulinischen Stiftungsworten bei dem Becher das: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, das wir jetzt im Matthäustexte lesen, gemacht, — Worte, die ja eine unverkennbare Verwandtschaft mit Hebr 9, 20 und 22 zeigen: τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης — χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.

Daß es sich aber sowohl bei dem Paschahmahle, Mt 26, 17, als bei diesen Worten, Mt 26, 28, um eine spätere Spekulation der Gemeinde, nicht aber um authentische Worte Jesu, handelt, folgt geradezu daraus, daß es ihnen an jeder Anknüpfung in den Äußerungen Jesu in den Evangelien fehlt. Jesus bezeichnet sich nie und nimmer als das wahre Paschalamm, oder das wahre Opfertier des großen Versöhnungstages, — nicht einmal als Opfer, geschweige denn als Speise und Trank. Seine Selbstbezeichnung knüpft überall bei den Synoptikern — auch bei diesem selbigen Mahle, Mt 26, 24 — an einen ganz andern alttestamentlichen Gedankenkreis an, denjenigen des Menschensohnes, der kommen soll mit des Himmels Wolken, nachdem er um seiner selbst willen gelitten hat, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen. Daß er sich aber am letzten Abend seines Lebens plötzlich zum ersten Male als das wahre Paschalamm, und zwar als Speise, oder den wahren „Farren des Sündopfers" („Bock des Sündopfers"), und zwar als Trank und sogar in einem Atem als Menschensohn und Paschalamm und Farren (Bock) des Sündopfers bezeichnet habe, das wird man gewiß schwerlich wahrscheinlich machen können.

In den Stiftungsworten bei Mt Mk sind, wie man sieht, beide Vorstellungskreise, derjenige des Paschalammes und der des Opfers des großen Versöhnungstages, verbunden. Denn das Fleisch der Eucharistie, das gegessen werden soll, kann nicht das Fleisch des Farren (des Bockes) des Sündopfers sein. Dieses Fleisch sollte ja vor das Lager hinausgeführt und mit Feuer verbrannt werden. Auch kann es nicht das Fleisch des Hebr 10, 19 sein, eben weil es gegessen werden soll. Das Fleisch der Eucharistie muß daher das Fleisch sein, welches durch das Paschalamm vorgebildet war. — Das Blut aber, das bei dem Paschamahle keine Rolle spielte, ist bei der Bundesschließung und am großen Versöhnungstage die Hauptsache, vgl. 2 Mos 24, 6 ff. und 3 Mos 16, 14 ff. (Das Blut, das in der Eucharistie des Justin getrunken wurde, ist das Blut des fleischgewordenen Logos.) — In den Stiftungsworten bei Lukas dagegen kommt nur die Paschavorstellung zum Ausdruck, nicht nur in der kürzeren Textform der D usw., sondern auch in der ausführlicheren des Text. rec. Denn daß die Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, Lc 22, 20 eine in den paulinischen Bericht hineingeflossene, nach dem Zusatze beim Brote, v. 19, veränderte Reminiszenz an Mk 14, 25 sind, kann doch, alles wohl erwogen, schwerlich im Ernst in Zweifel gezogen werden. (Der neue Bund des Paulus ist auf Grund des Kreuzestodes gestiftet: ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, Gal 3, 13.)

Τὸ cῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον gehört also dem Vorstellungskreise des Pascha; τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν aber demjenigen des Opfers des großen Versöhnungstages, und beide Glieder gehören der Zeit nach Justin, und nach dem Auftauchen der neuen Lehre von der Eucharistie als Fleisch und Blut des fleischgewordenen Logos.

Und der jetzige Abendmahlstext im NT hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach im Wesentlichen folgendermaßen entwickelt:

1. Einerseits der ursprüngliche Bericht der Synoptiker von einem Abschiedsmahle, dem δεῖπνον des Johannes (vgl. mein „Abendmahl", 35), andererseits der paulinische Bericht von der Einsetzung des Herrnmahles. Das cῶμα, von dem daselbst die Rede ist, ist mit ἐκκληcία gleichbedeutend.

2. Einschaltung des ursprünglichen (cῶμα = ἐκκληcία) paulinischen Berichtes in das Evangelium, indem τὸ μυςτήριον ὃ ἔμελλε ἐπιτελεῖν ὁ Κύριος in der Nacht, da er verraten wurde, als eine neue Paschafeier, τοῦτο τὸ πάςχα, aufgefaßt wurde (vgl. mein „Abendmahl", 27). Diese Stufe der Entwicklung ist durch die kürzere Textform Lc 22, 15 ff. vertreten, und diese Textform liegt schon zur Zeit Justins vor. (In Mt 26, 17 (προςῆλθον οἱ μαθηταί) ff. kann ursprünglich von einer προετοιμαςία am 13. Nisan die Rede gewesen sein.)

[Die Abendmahlslehre und der Abendmahlstext Justins.]

3. Bearbeitung des Textes auf Grund der neuen Auffassung der Eucharistie als des wahren Paschaessens, durch die ausführlichere Textform des Syr. Sin und des Text. rec. Lc 22, 15 ff. repräsentiert. (Syr. Cur. steht am Übergang von der kürzeren zu der ausführlicheren Textform.) Σῶμα ist hier mit cάρξ gleichbedeutend. Die Grundbedingung für die Möglichkeit dieser Stufe tritt erst nach Justins Zeit ein.[1]

4. Abschließende Bearbeitung des Textes bei Mt, Mk, indem die Auffassung von dem Eucharistiewein als das Blut des „Farren (Bockes) des Sündopfers" in denselben eingeschaltet wurde, gleichzeitig mit, oder später als die vorige Stufe. Denn sie beruhen beide auf derselben Auffassung der Eucharistie.

[1] Das αἷμα Just. Dial. 70 steht als Gegensatz zu der Menschwerdung und dem Leiden (117), und ist daher nicht in eigentlicher Bedeutung aufzufassen, sondern es ist das αἷμα des Paulus und Ignatius: Das Kreuzesblut, d. h. der Tod am Kreuze.

Christiania. Axel Andersen.

Barnabas.

In meinen Bibelstudien S. 175—178 hatte ich den Namen *Barnabas* mit dem semitischen theophoren Namen Βαρνεβοῦς zusammengebracht, der auf einer griechischen Inschrift des 3. oder 4. Jahrhunderts n. Chr. aus Islahie, dem alten Nikopolis, in Nordsyrien aufgetaucht ist. Eine Mitteilung von P. Jensen verwertend, habe ich dann Neue Bibelstudien S. 16 auf denselben Namen in einer weit älteren aramäischen Inschrift aus Palmyra vom Jahre 114 n. Chr. aufmerksam gemacht; es lautet hier *Barnebo* (ברנבו). Die einzige Schwierigkeit bei der Identifikation bestand in dem zweiten *a* des biblischen *Barnabas*, von dem ich annahm, daß es den *e*-Laut des semitischen Namens vertrete. Zur Begründung dieser Hypothese konnte auf die Tatsache verwiesen werden, daß die griechischen Transkriptionen auch anderer mit *Nebo* zusammengesetzter Namen das *e* durch *a* wiedergeben (Ναβουχοδονοσορ etc.).

Eine soeben bekannt gewordene griechisch-syrische Inschrift der Kaiserzeit aus El-Mas'ūdīje am Euphrat gibt nun die willkommene Bestätigung. Es handelt sich um das von Hans Lucas in der Byzantinischen Zeitschrift XIV (1905) S. 58f. mit vielen anderen Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien[1] veröffentlichte auch im Faksimile vorgelegte Euphratfluß-Mosaik mit dem Texte

Βασιλεὺς πο-
ταμὸς Εὐφράτης
Εὐτυχῆς Βαρναβί-
ωνος ἐποίει Θαφ.

Rätselhaft ist hier bloß Θαφ, das von dem Herausgeber mit Vorbehalt als Θα[ψ](ακηνός) aufgelöst wird, eine Vermutung, die mir nicht besonders einleuchtet.

Unter dem griechischen Text steht syrische Schrift, von dem Herausgeber nicht transkribiert, sondern nur mit der Notiz erwähnt: „Darunter der Name in syrischer Schrift wiederholt". Welchen Namen Lucas meint, ist hieraus nicht deutlich. Adalbert Merx liest nach dem Faksimile מלכא פרת = *König Euphrat.* Der Name *Barnabion* steht jedenfalls nur im griechischen Text; der Vater des Mosaikkünstlers hieß so.

---

[1] Diese Inschriften sind für uns wegen ihrer massenhaften Bibelzitate sehr interessant. Ich handelte über sie im Philologus 1905, S. 475ff. „Verkannte Bibelzitate in syrischen und mesopotamischen Inschriften."

Auf diesen Namen kommt es uns an. Wir haben (auch Lucas erinnert an *Barnebus*) in Βαρναβίων offenbar den alten Namen ברנבו, nur daß die Endung statt durch —ᾶς, wie in Βαρναβᾶς, oder durch —οῦς, wie in Βαρνεβοῦς, durch —ίων gräzisiert ist. Daß derselbe semitische Name bei der Gräzisierung verschiedene Endungen erhalten kann, ist bekannt. Wertvoll ist bei dem neuen Namen der sichere *a*-Laut in der zweiten Silbe.

Heidelberg. Adolf Deißmann.

Πρᾶξις oder Πράξεις τῶν ἀποστόλων?

Man hat sich bis heute daran gewöhnt, den abgekürzten Titel der Apostelgeschichte (nach Nestle, Einführung[2] S. 240 nur in fünf Handschriften ΠΡΑΞΙΣ ausgeschrieben) als Plural zu fassen und zu lesen, wohl mit Berufung auf das Vorkommen von πράξεις in Scriptio plena bei den griechischen, auf acta, actorum und actus, actuum apostolorum bei den lateinischen Kirchenautoren und nur dem Syrer seinen Singular als exotische Extravaganz zugestanden, ohne über das Warum sich Rechenschaft zu geben.

Mit St. Hilarius von Poitiers beschäftigt, stieß ich in dessen Kommentar zum Matthäus Kap. 14, 11 (Migne 1000 C), geschrieben um 355, auf die merkwürdige Stelle: Nam sicut libro Praxeos continetur, ex Israel populi infinitate virorum quinque milia crediderunt (Act. 4, 4). Schon Mignes Index rerum et sententiarum Spalte 993 hatte mit Praxeos liber darauf aufmerksam gemacht. Nur Er., Lips. et Par. haben libro Praxeon: renitentibus cum Bad. omnibus mss. So die Anmerkung (j) bei Migne.

Der gegenwärtig kompetenteste Kenner des Hilarius, Professor Anton Zingerle in Innsbruck, teilte mir in zuvorkommendster Weise (wofür auch an dieser Stelle verbindlichst gedankt sei) mit, daß der seinerseits collationierte Turonensis ebenso wie die editio princeps auf Folio XIX Praxeos lesen und daß man sich mit obigem renitentibus omnibus mss. vorerst begnügen könne.

Wer den Psalmenkommentar des Hilarius in Zingerles trefflicher Ausgabe studiert oder auch nur flüchtig eingesehen hat, staunt über die gründlichen griechischen Sprachkenntnisse des großen lateinischen Kirchenvaters.

Ihm darf man also zutrauen, daß er mit seinem liber Praxeos gewiß keine unverständliche Singularität in der Bezeichnung dieses Buches schaffen wollte, sondern daß er aus dem Vollen der lebenden Sprache schöpfte, indem entweder sein griechisches Original der Apostelgeschichte so betitelt war, oder er eine vulgärlateinische Übersetzung benutzte, die gleich Tertullians gräcisierten Arithmi und Critae für Numeri und Judices die griechische Bezeichnung nur mit lateinischen Buchstaben einfach herübergenommen.

Bei der intensiven literarischen Wechselbeziehung zwischen Orient und Occident dürfen wir uns demnach nicht wundern, wenn in der kirchlichen Literatur des Abendlandes noch weitere Spuren dieses Singulargebrauches nun auch in der Übersetzung von Praxis, Praxeos sich finden, namentlich in Italahandschriften oder bei Autoren, die mit griechischen oder syrischen Katechetenschulen in engerer Verbindung stehen.

Und so bietet uns ein Italatext der Apostelgeschichte (p_2 von Perpignan), herausgegeben von Samuel Berger, Paris 1895 4° auf S. 24: incipit actus apostolorum, 44: explicit actus apostolorum am Schluß von Kap. XIII, v. 30—31 und Aponius (codex: Apponius), ein Erklärer des Hohenliedes aus dem 4./5. Jahrhundert, weist in seinen Explanationis in Canticum Canticorum libri XII ed. Bottino et Martini, Roma 1843 gleich in vier Stellen den Singular actus auf, an drei anderen allerdings den Ablativ Plural. S. 52, 2 actus apostolorum commemorat. S. 96, 17 sicut actus apost. docet. S. 97, 5 sicut actus apostolorum probat historia. S. 126, 28 de quo crine ecclesiae singularem laudem actus apost. extollit. Dagegen in actibus apostolorum S. 189, 32. 214, 9. 252, 6. Näheres in Wittes Inaugural-Dissertation. Erlangen 1903, S. 39, Abs. 3. Es dürfte demnach richtiger der Singular im Syrischen wie im Vulgärlatein durch den Singular im Griechischen beeinflußt erscheinen.

Im Anschluß daran vorerst eine kleine Umschau unter den anderen lateinischen Bezeichnungen der Apostelgeschichte.

1. acta und actus.

Rönsch, der Italaforscher und -kenner κατ' ἐξοχήν, weist in seinem Werke: Das Neue Testament Tertullians S. 291/92 nach, daß Tertullian nur die Form acta, acta apostolorum, instrumentum actorum kennt, je 1 mal auch apostolicum instrumentum, scriptura apostolicorum, commentarius Lucae. Sollte die Wahl gerade dieses Wortes mit der juristischen Bildung und anfänglichen Lebensstellung als Sachwalter zusammenhängen?

Auffällig ist immerhin sein Vermeiden des Wortes actus, das Augustin und Hieronymus so sehr bevorzugen. Nur der Canon Muratorianus aus dem 2. Jahrhundert hat acta omnium apostolorum. Daß Cyprian in seinen echten Schriften nur acta verwendet wie sein Vorbild und Landsmann Tertullian entnehme ich einer treffenden Bemerkung Wunderers in seiner Arbeit: Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de paenitentia. Erlangen 1889. S. 52 § 6. Sprachliche Erscheinungen. 1) Flexion: bemerkt er „in actibus apostolorum S. 25 setzt actus voraus, bei Cyprian ist überall in actis apostol., also acta mit den Handschriften WLM zu schreiben, da er auch in den Briefen wiederholt acta gebraucht; dagegen Lucifer und die späteren, so liber de divinis scripturis haben actus apostolorum". Damit wäre ein untrügliches Kriterium echter und pseudocyprianischer Schriften gefunden. Ja, ich möchte den Doppelgebrauch von acta und actus bei Hieronymus, Commentarioli in psalmos I, (3, 10) in apostolorum quoque actibus und II, (6, 17) in actis apostolorum (spätere Variante actibus) oder in Is 6, 8. (96) in apostolorum actibus, *ibidem* in eisdem apostolorum actis (Thesauruszitat I, 454, 44) nicht als stilistische Variation betrachten, sondern als Reminiszenz an den früheren kirchlichen Gebrauch des Wortes acta. Ein actum, analog dem Singular actus, scheint überhaupt nicht existiert zu haben.

2. gesta, gestorum.

Soviel ich zur Zeit sehe, gebraucht Hilarius acta, actus gar nicht, sondern in Ps 65, 20 (S. 261, 27) in gestis apostolorum. Gestum, gesta ist ein Lieblingswort desselben, namentlich in seinem Werke de mysteriis, wo er die typischen Handlungen der Patriarchen, des Moses und Josue mit gestum, -a bezeichnet. Sonst bin ich dieser Bezeichnung für Apostelgeschichte nur noch begegnet beim Anonymus der testimonia fidei sub interrogatione et responsione disposita in Pitra, Analecta 5. Band 1888 S. 150 § VIII in apostolorum gestis, § V in actibus apostolorum, dann auch bei Avitus (Chevalier, S. 245, 22) in apostolorum gestis gegen drei Stellen in actibus apostolorum. Anzuführen wäre noch aus Thesaurus I, 439, 50.

3. actio, actiones.

Itinerarium Silviae 37, 5 legitur et de apostolo sive de epistolis apostolorum vel de actionibus; 43, 3 heißt es dagegen: legitur ille locus de actus apostolorum (Thesaurus I, 454, 41). Gregor Turonensis, glor.

mart. 4. sacer apostolicae actionis . . . stilus. Ob diese Bezeichnung eine irgendwie offizielle, liturgische Vorlage hat, läßt sich zur Zeit nicht sagen.

Jedenfalls dürfte es sich lohnen, gerade diesen Fragen bei Neuedierung von biblischen und patristischen Stücken erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Vorstehendes war Herbst 1904 druckreif; es sollte aber die neue Oxforder Ausgabe der Actus Apostolorum abgewartet werden, um eine allenfallsige Notiz der HH. Wordsworth und White mit berücksichtigen zu können. Genannten hochgeschätzten Herausgebern war das Hilariuszitat nicht zur Hand, auch E. Nestles gediegene Rezension im Literar. Zentralblatt schweigt und so glaube ich den geehrten Lesern der Zeitschrift mit meinem Aufsatz etwas Neues bieten zu können. Nos omnes non omnia possumus.

München. Jos. Denk.

Der süße Geruch als Erweis des Geistes.

Zu IV, 272.

Als ich die zwei Belege mitteilte und schrieb, daß sich zweifellos noch weitere finden lassen, hatte ich einen überaus wichtigen vergessen, an den mich Schmiedel wieder erinnerte, der in H. Goussens Studia theologica fasc. I 1895 veröffentlicht wurde. Neben einer sahidischen Version der Apokalypse enthält dies Heft pauca fragmenta genuina diatessaronica (s. Th Lz 1896 Nr. 19). Eins derselben heißt: Et statim, ut *diatessarone* testatur, *lumen refulsit magnum* et supra Jordanem effusae sunt nubes candidae et apparuere exercitus multi spirituum qui collaudabant in aëre et stetit quietus Jordanes a motu suo aquis iam non motis *et odor aromatum exinde diffundebatur.* Goussen zitiert für den Wohlgeruch Ephraem ed. Moesinger 156; Ephr. comm. in Acta (Catena armen. in Acta, Venet. 1839) p. 45 zu Act. 2, 2; p. 49 zu Acta 2, 6; p. 62 zu Acta 2, 32. Die Stelle ist gleichzeitig aus Jesudad's Kommentar von Harris veröffentlicht worden (Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron (London 1895 p. 43); sie ist zugleich wichtig als Bindeglied zwischen Justin dem Märtyrer und dem Diatessaron. Vgl. über sie auch A. Hjelt in Zahns Forschungen, VII, 1. S. 52. 136.

Prof. Häring in Tübingen verwies mich auf 2 Cor. 2, 25f εὐωδία

ἐcμὲν τῷ θεῷ ... οἷc μὲν ὀcμὴ θανάτου εἰc θάνατον, οἷc δὲ ὀcμὴ ζωῆc εἰc ζωήν und auf Eph. 5, 2 εἰc ὀcμὴν εὐωδίαc.

Daß die Vorstellung in letzter Linie mit den wohlriechenden Opfern zusammenhängt, scheint mir naheliegend. Wo dieser Wohlgeruch ist, da erscheint Gott, schon Gen. 8, 21; umgekehrt wird auch gelten, daß wo Gott erscheint, ein besonderer Wohlgeruch sich geltend macht. Aber näher darauf einzugehen, ist nicht meine Absicht, nur an die Paradiesesbeschreibungen möchte ich noch erinnern.

Evangelien als Amulet am Halse und am Sofa.

In der 72. Homilie über Matthäus, wo Chrysostomus seinen Zuhörern zu 23, 5 die φυλακτήρια erklärt, daß Gott geboten habe, (ἐγγραφῆναι βιβλίοιc μικροῖc τὰ θαύματα αὐτοῦ, καὶ ἐξηρτῆcθαι αὐτὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν), sagt er (p. 703 B): ὡc πολλαὶ νῦν τῶν γυναικῶν εὐαγγέλια τῶν τραχήλων ἐξαρτῶcαι ἔχουcι. Diese Stelle legt verschiedene Fragen nahe: War es möglich, ein ganzes Evangelium oder gar alle Evangelien — der Artikel fehlt allerdings bei Chrysostomus — auf einen so kleinen Raum zu schreiben? Oder sind unter εὐαγγέλια einzelne Perikopen zu verstehen? vielleicht die Anfänge der vier Evangelien? oder Abschnitte, die besonders wirkungsvoll galten? Sind unter den erhaltenen Handschriften noch solche, die nach ihrer Beschaffenheit einst solchem Zwecke gedient haben könnten? An einzelne für besonders bedeutungsvoll geltende Stellen zu denken, empfiehlt die Tatsache, daß solche in gewissen Handschriften durch die Schrift hervorgehoben sind. Irgendwo erinnere ich mich, eine von den unreinen Geistern handelnde Stelle neun mal wiederholt gesehen zu haben. Daß es eine Druckausgabe der hebr. Bibel gibt, die man als Anhänger an der Uhrkette tragen kann, wurde 1892 in Nr. 7 des Theologischen Literaturblattes berichtet. In seinen Bemerkungen zur Stelle führt Field mit Berufung auf Suicer I, 1227 noch folgende Belege an: Chrys. hom. 19 ad pop. Ant.: αἱ γυναῖκεc καὶ τὰ παιδία τὰ μικρὰ ἀντὶ φυλακῆc μεγάληc εὐαγγέλια ἐξαρτῶcι τοῦ τραχήλου καὶ πανταχοῦ περιφέρουcιν ὅπουπερ ἂν ἀπίωcιν. Isidorus Pelusiota, ep. 150, lib. 2: Ἴcθι ὅτι τὰ φυλακτήρια δελτία ἦν μικρὰ τὸν νόμον ὠδίνοντα, ἅπερ ἐφόρουν οἱ τῶν Ἰουδαίων καθηγηταὶ ὥcπερ νῦν αἱ γυναῖκεc τὰ εὐαγγέλια μικρά. Mit Recht zieht Suicer a. a. O. noch folgende Stelle aus Chrysostomus bei (hom. 43 in I Cor.): τοῦ εὐαγγέλιον κρέμαcθαι παρὰ τὴν κλίνην οὐκ ἔλαττον τὸ ἐλεημοcύνην κεῖcθαι (ἐν κιβωτίῳ). εὐαγγέλιον γὰρ ἐὰν κρεμάcῃc μηδὲν ποιῶν, οὐδὲν τοcοῦτο ὠφεληθήcῃ.

Maulbronn. Eb. Nestle.

14. 2. 1906.

Über das Messiasgeheimnis.

Von D. Chr. A. Bugge in Christiania.

Der Theorie W. Wredes über das Messiasgeheimnis kann ich mich zwar nicht anschließen, meine aber doch, daß seine Arbeit eine anregende Bedeutung hat. Es kann nach dem Erscheinen des Wredeschen Buches nicht mehr übersehen werden und unbeachtet bleiben, daß hier ein bedeutsames Problem vorliegt, durch dessen Lösung wahrscheinlich ein sehr interessantes Licht über die Entstehung des Christentums verbreitet werden könnte.

Zunächst kann man getrost feststellen, daß es wirklich ein Messiasgeheimnis gab. Es heißt ausdrücklich nach Mt 13, 11, daß Jesus sagte und zwar zu seinen intimeren Jüngern: „Euch ist es gegeben zu erkennen die Geheimnisse des Reiches der Himmel, jenen aber nicht gegeben". Mc 4, 11: „Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben, jenen draußen kommt alles in Gleichnissen zu". Das sagte er, als er allein war mit seiner nächsten Umgebung samt den Zwölfen.

Wiederum wird bei Lc 8, 10 die Äußerung so wiedergegeben: „Euch ist es gegeben zu erkennen die Geheimnisse des Reiches Gottes, den andern aber in Gleichnissen, damit sie sehen und nicht sehen, hören und nicht verstehen".

Nicht nur wird hier von dem Geheimnis oder den Geheimnissen gesprochen, sondern das geschieht in sehr bezeichnender Weise. Es ist von einem esoterischen und einem exoterischen Kreise von Menschen die Rede, gerade wie bei den Mysterien-Gesellschaften im Altertum und bis auf unsere Zeit, desgleichen von esoterischen Lehren, ganz nach der Art jener Gesellschaften. Sehr bezeichnend ist es auch, daß die Lehrmethode Parabeln sind. Denn bekanntlich war in Mysterien-Gesellschaften von jeher die symbolische Lehrweise die übliche. Parabeln aber sind Symbole in Worten gefaßt, ja der Ausdruck, dessen Jesus sich in seiner eigenen Sprache bedient hat, Maschal, Meschalim, umfaßt zugleich die symbolische Darstellungsweise an sich.

Mc 4, 34 heißt es: „Ohne Meschalim redete er nicht zu ihnen. Beiseit aber erklärte er seinen Jüngern alles" — ἐπέλυεν πάντα. Daß der Kreis der Vertrauten sehr intim war, wird besonders betont durch die Worte: τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς. Der Maschal aber wurde von den Juden als der ἐπίλυσις bedürftig angesehen, wenigstens unter Umständen. Das ersieht man schon aus Ez 17, 1. Hier ist Maschal durch den Parallelismus synonym gestellt zu Chidda. Chidda aber ist Rätsel, oder eigentlich Knoten; ein Knoten aber bedarf der Auflösung: λύσις — ἐπίλυσις.

Man mag die historische Wahrheit dieser Aussage bezweifeln. In der Tat ist sie bezweifelt worden (von Jülicher und den Anhängern seiner Parabeltheorie). Allein aus eigentümlichen Gründen, nämlich weil man die Sache nicht bestimmt genug geschichtlich betrachtet hat. Erstens sagt man: Diese Parabeln sind doch ziemlich leicht zu begreifen. Nun, für einen modernen Theologen zweifellos. Aber für einen damaligen Juden mit seinen herkömmlichen Begriffen über das messianische Reich war das in diesen Parabeln Gelehrte gar nicht so einfach und einleuchtend. Und zweitens bedeutet Mysterium hier nicht eine schwer faßliche Sache, sondern eine solche die enthüllt werden muß. Nach der Enthüllung mag ein Mysterium sogar einem Kinde einleuchtend sein. Eine Parabel — wenn das die Form des Geheimnisses ist — bedarf zudem öfters einer Auflösung. Ich glaube auch kaum, daß irgend ein mit der jüdischen Parabelbehandlung vertrauter Mann der Theorie Jülichers zustimmen wird oder den evangelischen Bericht in diesem Punkte bezweifeln möchte. Ein anderer Grund des Zweifels ist dogmatischer Art: man kann es mit der vorausgefaßten Auffassung der messianischen Würde Jesu nicht vereinbar finden, daß er die Wahrheit verschleiert, beziehungsweise verheimlicht. Allein geschichtlich stellt sich die Sache anders — was wir weiter unten darlegen werden.

Hierzu kommen noch verschiedene positive geschichtliche Instanzen, die diesen Bericht von dem Messiasgeheimnisse oder den -Geheimnissen sehr natürlich machen. Darauf werden wir jetzt näher eingehen.

Bekanntlich war im Altertum und besonders in dem römischen Reiche zur Zeit Jesu das Mysterienwesen sehr verbreitet. Auch hatten große Lehrer wie Pythagoras und andere oft esoterische, geheime Lehren, vorgetragen, die nur intimeren Jüngern mitgeteilt wurden. Auch unter den Juden zur Zeit Jesu kannte man Richtungen mit Mysterien in optima forma, nämlich die Essäer.

Josephus berichtet von den Essäern, daß bei der Aufnahme in den

inneren Kreis derselben, in den dritten und höchsten Grad, sie einen Eid schwören, wodurch sie sich u. a. verpflichten, nichts den Brüdern zu verhehlen und andererseits nichts über dieselben zu verraten, selbst wenn sie dadurch sich Verfolgungen oder gar dem Tode aussetzen. Das essäische Henochbuch cap. 69, 19 nennt Schem hammephorasch oder den geheimen (Gottes)Namen in Verbindung mit einem Eid. Das nähere über dieses essäische Geheimnis hat der Rabbiner Prof. G. Klein ausgeführt in seiner in Stockholm erschienenen Abhandlung über Schem hammephorasch.[1]

Allein nicht nur waren solche Geheimnisse ein in Palästina wohlbekanntes Vorkommnis. Sondern Jesus muß den essäischen Kreisen sehr nahe gestanden haben. G. Klein spricht von zwei Arten von Essäern: 1) den in der Wüste gemeinsam wohnenden Ordensessäern, 2) den in bürgerlichen Verhältnissen lebenden Stammessäern. Den letzteren scheint die Familie Jesu angehört zu haben. Davon zeugt, daß viele von den religiösen Auffassungen, Lehren und Gewohnheiten Jesu und der ältesten Gemeinde mit den spezifisch essäischen übereinstimmen. Zweitens zeigen die Forschungen Baldenspergers und anderer, daß die Messiasgläubigen, wozu diese Volkskreise gehörten, sich von der apokalyptischen Literatur nährten. Die Apokalypsen aber sind nach dem Urteil der vorzüglichsten Kenner (Hilgenfeld, G. Klein u. a.) eben essäische Erzeugnisse. Hierzu kommt noch ein direktes Zeugnis. Epiphanius von Cypern († 403 n. Chr.) war nicht nur ein sehr gelehrter Mann und als solcher von seinen Zeitgenossen sehr hoch geschätzt, sondern er war als geborener Palästinenser mit den Verhältnissen seines Vaterlandes in der Gegenwart und Vergangenheit sehr genau bekannt. Epiphanius aber sagt in seinem Panarion Haeres. XXIV, daß die Anhänger Jesu eine kurze Zeit Jessaioi genannt wurden, ehe man zu Antiochia anfing sie Christianer zu nennen. (Γέγονε δὲ ἐπ' ὀλίγῳ χρόνῳ καλεῖσθαι αὐτοὺς Ἰεσσαίους πρὶν ἢ ἐπὶ Ἀντιοχείας ἀρχὴν λάβωσιν οἱ μαθηταὶ καλεῖσθαι Χριστιανούς. Haeres. XXIV A, 1.) Jessaioi sind aber mit den Essäern identisch. G. Klein sagt: „Daß der Name Jessäer mit dem der Essäer identisch ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden".[2]

---

[1] Vgl. auch G. Klein: Bidrag till Israels religionshistoria, Stockholm, 1898, S. 56 u. a. St.

[2] G. Klein: A. a. O. S. 46. Der amerikanische Professor an der Tulane University, New Orleans, W. B. Smith versucht in einer Abhandlung in der Zeitschrift „The Monist" (Januar 1905) über „the Meaning of the Epithet Nazorean" zu beweisen, daß die Nazoraioi eine schon vorchristliche Sekte oder religiöse Genossenschaft seien. Ich

Demnach: Ein Messiasgeheimnis für den innersten Kreis der Vertrauten war Jesu als Stifter einer Religionsgenossenschaft von Haus aus sehr nahe gelegt. Wenn nun unsere Quellen von einem oder mehreren solcher Geheimnisse ausdrücklich berichten, so wäre es gegen alle und jede vernünftige historische Methode, diese Tatsache zu bezweifeln oder gar in Abrede zu stellen. Wenn Mc von dem einen und die andern Synoptiker von mehreren Geheimnissen sprechen, so haben sie wohl alle Recht: Es war ein Hauptgeheimnis und mehrere davon abgeleitete, untergeordnete Geheimnisse, was in der Tat, meines Erachtens, auch dem Tatbestand entspricht. Davon das Nähere weiter unten.

Steht es nun aber fest, daß es ein Messiasgeheimnis gab, so ist die nächste Frage: Worin bestand dasselbe?

Nun ist zu beachten: Wenn es ein Geheimnis war, so dürfen wir natürlich nicht erwarten, in den gleichzeitigen Quellen ein direkt formuliertes Nennen desselben zu finden. Vor allen Dingen dürfen wir nicht in den öffentlichen Reden Jesu, wenn diese wahrheitsgetreu wiedergegeben sind, erwarten, die direkte Formulierung des Messiasgeheimnisses zu finden. Allerdings wäre das möglich, wenn eine größere Zahl der Auseinandersetzungen im engsten Jüngerkreise aufbewahrt wären, wie das mit den zwei Parabelerklärungen Mt 13, Mc 4 und Lc 8 der Fall ist. Aber von solchen „Mysterienvorträgen" besitzen wir bei den Synoptikern keine weiteren und auch diese verraten eigentlich nichts. Demnach sind wir bezüglich der Quellen des Lebens Jesu ausschließlich an indirekte Spuren des Geheimnisses hingewiesen. Eher könnte man erwarten, die Formel in den Briefen zu finden. Denn es war Jesu Voraussetzung und bestimmter Wille, daß das Geheimnis einst in der Zukunft der ganzen Welt bekannt werden solle. Denn er hatte gesagt, daß was jetzt in den Kammern geflüstert würde, einst von den Dächern verkündigt werden solle (Lc 12, 3; Mt 10, 27; Mc 4, 22).[1] Allein, wann die Gemeinde den Zeitpunkt für geeignet erachtet hat, um diese Veröffentlichung vorzunehmen, können wir hier nicht nachweisen. Deshalb dürfen wir auch in den Briefen nicht sicher erwarten, die Formel vorzufinden.

finde die Ausführungen Smiths, die sprachlichen wie die geschichtlichen, sehr beachtenswert. Obwohl ich dem gelehrten Forscher nicht in allen Einzelheiten beipflichten kann, scheint es mir nicht ausgeschlossen, daß die Nazoraer wirklich eine religiöse Denomination waren und zwar mit den Essäern eng verbunden, daß sie irgendwie eine essäische Denomination sein möchten.

[1] Vgl. auch Joh 16, 25: „Dieses habe ich in Bildern (ἐν παροιμίαις = בִּמְשָׁלִים) zu euch geredet. Es kommt eine Stunde, da ich nicht mehr in Bildern zu euch reden, sondern offen (παρρησίᾳ) vom Vater berichten werde".

Suchen wir demnach die indirekten Andeutungen auf und befragen zuerst den Apostel Paulus.

In einer Abhandlung in dieser Zeitschrift (Mai-Heft 1903) über das „Gesetz in Christus“ habe ich nachzuweisen versucht, daß wir bei Paulus ziemlich deutlich ersehen, daß bei ihm der leitende Grundsatz der ist, daß Christus als das τέλος νόμου an dessen Stelle getreten ist, dessen Funktionen mutatis mutandis übernimmt, und daß dessen Prädikate auf Christus Anwendung finden.

Ich ging dabei von der berühmten Stelle Röm 10, 4ff. aus.

Diese Stelle verdient eine nähere Betrachtung. Was sich darüber sagen läßt, ist mit dem damals Gesagten nicht erschöpft.

Vergegenwärtigen wir uns die Stelle Röm 10, 4—10 und die alttestamentliche Stelle, auf die sie zurückgeht.

Röm 10, 4—10: „Christus ist des Gesetzes τέλος, um jeden, der glaubt, zur Gerechtigkeit zu bringen. Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit durch das Gesetz:

Der Mensch der sie tut, der wird dadurch leben. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber sagt so:

Wer wird zum Himmel hinauffahren? nämlich um Christum herunterzuholen, — oder:

Wer wird in die Unterwelt hinabfahren? nämlich um Christum von den Toten heraufzuholen.

Was sagt sie vielmehr?

Das Wort ist dir nahe: in deinem Munde und in deinem Herzen, nämlich das Wort des Glaubens, welches wir verkünden.

Das heißt: wenn du mit deinem Munde das Wort bekennst, daß Jesus der Herr, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott auferweckt hat von den Toten, so wirst du gerettet werden“.

Das alttestamentliche Wort, das hier benutzt wird zum Beweis für die Gerechtigkeit aus dem Glauben an Christum lautet also: Dt 30, 12—14 „Nicht im Himmel ist es (nämlich das Gebot), daß du sagen könntest: Wer steigt uns in den Himmel um es uns herzuholen und es uns zu verkündigen, damit wir darnach tun? Auch ist es nicht jenseits des Meeres, daß du sagen könntest:

Wer fährt uns über das Meer und holt es uns herbei und verkündigt es uns, daß wir darnach tun?

Sondern überaus nahe ist dir das Wort: in deinem Munde und in deinem Herzen, sodaß du darnach tun kannst“.

Diese Schriftanwendung Pauli beruht nicht auf der Gematria oder

irgend einer der anderen bekannten jüdischen Methoden,[1] sondern einfach, wie auch von Paulus in demselben Zusammenhange ausdrücklich gesagt, darauf, daß Christus an die Stelle der Thorah tritt, weil er des Gesetzes Telos ist. Deshalb ist in der Tat Er es, welcher, tiefer betrachtet, gemeint wird, so oft im alten Testament von der Thorah und den Mizwoth, woraus sie besteht, die Rede ist. Von dieser Voraussetzung aus ist wirklich das rechte Verständnis dieser Stelle: hinauffahren zum Himmel um den dort thronenden Messias herunter zu holen. Deshalb ist der tiefe Sinn in den Worten: „von jenseits des Meeres das Gebot herbei zu holen", in der Tat dieser: In den Abyssos hinunterzufahren um den Messias heraufzuholen. Deshalb setzt Paulus als Deutung der Worte: „das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen" — das Wort des Bekenntnisses des Messias Jesus, „das Wort des Glaubens welches wir verkünden", das Wort vom Jesus Messias, welchen Gott selbst aus dem Abyssos heraufgeholt hat, auferweckt von den Toten und uns nahe gebracht, damit gleichwie die Juden ehemals durch Halten der Worte der Thorah, so jetzt die Christen durch den Glauben mit dem Herzen und das Bekennen mit dem Munde von Christo gerettet werden. Denn diese lebendige und persönliche Thorah Gottes können wir uns nicht durch Werke aneignen, sondern vielmehr durch den Glauben an Ihn, den Gott von den Toten zu unserer Errettung auferweckte. In und mit dieser Umdeutung ist wirklich der Beweis für die Gerechtigkeit aus Glauben an Christum geleistet. Unter diesem Gesichtspunkt darf Paulus die Worte der Schrift umschreiben: er darf „Christus" zweimal für „Mizwah" einsetzen, er darf die Worte: „vom Himmel herunterholen" — „von den Toten heraufholen" (καταγαγεῖν, ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν) statt (im Grundtext) „herholen" und „herbeiholen", (LXX: λήψετε ὑμῖν αὐτήν sc. ἐντολήν — λάβῃ ὑμῖν) schreiben. Unter dieser Voraussetzung und nur unter derselben kann Paulus daran denken, diese Schriftstelle zum Beweis dafür zu benutzen, daß der Gott der alttestl. Schrift — auch Er ist gesonnen gewesen in der Fülle der Zeit die Menschen durch die Glaubensgerechtigkeit zu erretten. Er hat daran gedacht, selbst damals als Er die Thorah verkündigte: die Wortfügung derselben Verkündigung durch Moses ist mit Bezug darauf so und nicht anders geformt worden.

Noch eine andere Seite dieses Zitates ist überaus interessant. Die jüdische Theologie benutzte eben diese Deuteronomiumstelle als Beweis dafür, daß ein anderer Heilsweg als der der Thorahhaltung aus-

[1] Vgl. Ferd. Weber: Jüdische Theologie[2] S. 118 ff.

geschlossen sei und bleibe. Debarim rabba c. 8: Dt 30, 12 „Nicht im Himmel u. s. w. Moses sprach zu ihnen: Damit Ihr nicht saget: ein anderer Moses wird erscheinen und eine andere Thorah vom Himmel bringen, werde ich Euch verkündigen: Nicht im Himmel ist sie, nichts von ihr ist im Himmel zurückgeblieben". — Nun nimmt Paulus gerade dieselbe Stelle auf und verwendet sie zum Beweis für den Heilsweg des Glaubens im Gegensatz zum Heilswege der Gesetzeswerke. Das kann er nur dann tun, wenn er davon überzeugt ist, daß es seinen Lesern als Axiom feststeht, daß Christus die eigentliche Realität der Thorah ist. Denn in dem Falle kann, darf, ja muß die Stelle umgebildet und umgedeutet werden, wie hier von Paulus geschieht. Damit ist für Paulus viel gewonnen: etwas Positives, indem er seinen Standpunkt im Anschluß an ein altberühmtes Gotteswort bewiesen hat; etwas Negatives, indem er dem Gegner seine Waffe aus der Hand schlägt.

Demnach: Die Identität muß schon die Voraussetzung bei den Lesern sein, und zwar in einer nicht paulinischen Gemeinde, — schon etwa 25 Jahre nach dem Tode des Meisters, also entschieden in der ersten Generation der Gemeinde und in der Kirche, welche noch von den Hauptaposteln und Ohrenzeugen Jesu geleitet wurde.

Es läßt sich nun im einzelnen nachweisen, daß Paulus die wichtigsten christlichen Lehrstücke einfach nach dieser Identitätsregel ausgeführt hat. Ich gedenke dies zu tun in einem ausführlichen Werke, welches hoffentlich in nicht zu ferner Zukunft in deutscher und englischer Sprache erscheinen kann („Studien über den Paulinismus").

Es fragt sich nun, ob wir die Spuren dieser Betrachtungsweise in den Evangelien nachweisen können. Ich habe in meiner obengenannten Abhandlung angedeutet, wie der Prolog des vierten Evangeliums von derselben Voraussetzung aus geschrieben ist. Doch dieser Prolog ist jedenfalls nachpaulinisch und diese Spuren der Identitätstheorie sind demnach nur ein Beweis dafür, daß dieselbe auch in johanneischen Kreisen einheimisch war. Auch das ist sehr wertvoll. Allein Spuren der Theorie finden sich überall im neuen Testament. Um von dem Hebräerbrief zu schweigen, welcher nichts andres ist als die Anwendung jener Theorie, werde ich nun zwei besonders interessante Beispiele, das eine aus der Apostelgeschichte, das andere aus dem Matthäus-Evangelium anführen.

In der alten jüdischen Theologie finden wir folgende Vorstellung: Schemoth rabba c. 5 heißt es: Bei der Promulgation der Thorah, welche eigentlich für alle 70 Völker der Welt verpflichtend ist, habe der eine

קול Jahwes sich in 70 קולות (= 70 Sprachen) zerteilt, damit alle Völker es hörten, und jedes Volk hörte die Stimme Gottes in seiner Sprache. Ebenso heißt es Tanchuma zu Schemoth Abschn. 25 zu dem Worte קולות, die eine Stimme habe sich erst in sieben, dann in siebzig קולות zerteilt, damit alle Nationen hörten, und jede hörte die Stimme in ihrer Sprache.[1]

Vergleichen wir hiermit Acta 2, 7—11: „Sind nicht alle diese, die da reden, Galiläer? wie kommt es, daß wir jeder seine Sprache hören, in der wir geboren sind? — Parther und Meder und Elamiter, und die Bewohner von Mesopotamia, Judäa und Kappadokia, Pontus und Asia, Phrygia und Pamphylia, Aegyptus und dem Libyschen Lande bei Kyrene, und die hier wohnenden Römer, Juden und Proselyten, Kreter und Araber — wir hören sie reden mit unseren Zungen".

Bei dieser Promulgation Christi für die Völkerwelt zerteilt sich auch die Stimme der Verkündiger, und die Zuhörer, welche Vertreter verschiedener Nationen sind, hören es auch in ihrer Sprache. Aber nicht genug damit. Auch die Zahlen sind bedeutsam. Es werden 17 Völker genannt; demnach zwar nicht 7×10, aber doch 7+10. Die Zahl kann nicht zufällig sein. Erstens war die Zahlensymbolik damals bei den Juden einheimisch, und zweitens ist die Zahl ein wenig künstlich zustande gebracht. Denn mitten unter den Völkernamen erscheint eine ganz heterogene Kategorie: Proselyten. Gerade wie beim Geschlechtsregister von Matthäus die 14×3 künstlich zustande gebracht ist, so auch hier. Die 7×10 Völker konnten nicht genannt werden, denn das würde der Wahrheit und Wahrscheinlichkeit widerstreiten. So spricht ein Volkshaufen nicht.

Die Sache beruht auf der Identitätsvorstellung. Wie bei der Promulgation der Thorah, so bei der Promulgation des Messias. Zufällig kann die Analogie nicht sein.

Mechilta 64b heißt es: „Zur Zeit als die Thorah Israel gegeben wurde, erzitterten alle Könige der Erde in ihren Palästen". Infolge dessen kamen denn auch, als die Thorah gegeben war, die ersten Proselyten aus den Heiden, vgl. Mechilta 66ab, 68b.

Wer sieht nicht, daß es auch hierin und nach Matthäus dem Messias Jesus bei dem Erscheinen in der Welt genau so ergeht wie der Thorah bei ihrem Erscheinen? König Herodes erzittert in seinem Palaste und die ersten Proselyten aus den Heiden kommen um dem Neugeborenen zu huldigen.

[1] Vgl. Ferd. Weber: Jüdische Theol.[2], S. 20.

Wer muß nicht hier zugeben, daß wir mitten im Zeichen der Identität stehen? Denn daß es auf Zufälligkeit beruhe, daß diese Analogie so ausdrücklich herausgehoben ist, läßt sich nicht denken.

Aber nun Jesus selber; hat Er diese Idee gehabt? Unbedingt Ja!

Ehe wir das positiv nachweisen, fragen wir: War es in der damaligen jüdischen Denkweise irgendwie vorbereitet, daß diese Idee entstehen konnte? Auch das müssen wir bejahen.

Als Israel am Sinai die Thorah annahm, da übernahm es damit — in und mit der Thorah — „das Reich der Himmel" (Malkuth Schamajim) sc. dasjenige Reich, dessen Sitz ursprünglich im Himmel ist, das aber mit der Gesetzgebung Dasein auf Erden gewinnt. Durch den Sündenfall Israels mit dem goldenen Kalb wurde dieses Reich großenteils zurückgenommen, seine Realisation war und blieb sehr kümmerlich. Das Volk erwartete nun, daß das Reich aufs Neue und in seiner Fülle erscheinen würde. Das würde geschehen, sobald die Schechinah Jahwes ins heilige Land wieder zurückkehren würde.[1]

Demnach: Mit der Erscheinung der Thorah auf Erden war ehemals das Gottesreich unter die Menschen gekommen. Nun verkündigte Johannes der Täufer: das Reich Gottes ist nahe. Jesus sagte, es sei mitten unter dem Volke (Lc 17, 21). Die Gemeinde meinte, das Reich Gottes sei allen Ernstes mit Jesus Christus begonnen und gehe in seinem Namen der Vollendung entgegen. Mit anderen Worten: Christus ist auch in dieser Beziehung an die Stelle der Thorah getreten. Er tritt als das Endziel, das Telos der Thorah auf, ja als die endgiltige Realität der Thorah. Demnach: Glaubt man erst an die Verkündigung des Täufers und Jesu von Himmelreich, so kann man nicht umhin ihn als die lebendige, persönliche Thorah zu erkennen, als denjenigen, in dem die ältere Gottesoffenbarung der Thorah sowohl idealisiert als realisiert wird. Ferner: Glaubt man, wie die Juden, an die Verknüpfung des Reiches Gottes mit der Thorah, und gleichzeitig daß dies Reich mit dem Messias Jesus komme, nun so ist eben Messias Jesus die wahrhaftige Thorah Gottes, und da die Thorah und der Messias alle beide präexistierten, ist Er es von jeher gewesen.

Einen ferneren Umstand werden wir hier anführen.

Professor G. Klein in Stockholm[2] hat das Verdienst, in besonders überzeugender Weise nachgewiesen zu haben, daß Jesus aus

---

[1] Siehe Ferd. Weber: Jüdische Theol.², S. 270, 274 ff. 64. 65 und die daselbst angef. Belegstellen.

[2] Bidrag. till Religionshistoria, Stockholm 1898.

essäischen Kreisen hervorgegangen war. Dr. Klein sagt nun ferner: „Von den Essäern wissen wir, daß sie Moses einen fast göttlichen Kultus leisteten, was bis dahin eine unter den Juden unbekannte Erscheinung war". Deshalb war Messias ihnen ein zweiter Moses. Von den essäischen Chasidim (ein Teil von ihnen hatte sich schon zu der Partei ausgebildet, aus der die Pharisäer hervorgingen) heißt es Mechilta zu Ex 14, 31: „Sie glauben an Gott und seinen Diener Moses" — — „Wenn sie an Moses glaubten, wie viel mehr müssen sie dann an Gott geglaubt haben. Daraus kannst du lernen, daß derjenige, der an den treuen Hirten glaubt, dem gleicht der an Logos glaubt, an den, der durch sein Wort die Welt ins Leben rief". Infolge dessen sollte Messias der zweite der vollkommene Gesetzgeber sein.

Von den sogenannten Nazoräern und Ebioniten (ursprünglich der Gemeinde angehörig) heißt es bei Eusebius (Evangelicarum demonstr. liber 1, 7): Christus hat auch in besonderer Weise das Gesetz Mose und der Propheten erfüllt. Da viele Orakelsprüche noch nicht in Erfüllung gegangen waren, wurde es seine Aufgabe sie zu verwirklichen. Dt sagt: Ein Prophet usw. Diese Prophetie, welche noch nicht in Erfüllung gegangen war, hat Christus erfüllt als der zweite Gesetzgeber — nach Moses — als Stifter der anderen Religion.[1] Aber in welcher Weise sollte Christus der zweite und größte Gesetzgeber nach Mose sein? Erinnern wir uns nun, daß gleichwie die Thorah, indem sie am Sinai gegeben wurde, die Realisation des „Himmelreiches" begonnen hatte, — so lag die Schlußfolgerung nahe: Also sollte als der endgiltige Verwirklicher dieses Reichs, Messias, in die Stelle der Thorah treten. Besonders in essäisch-apokalyptischen Kreisen muß diese Identitätstheorie sich melden.

Mit diesen Ergebnissen gehen wir an die Betrachtung der berühmten Aussage Jesu Mt. 11, 25—29: „In jener Zeit nahm Jesus das Wort und sprach: Ich danke dir, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen und hast es Unmündigen geoffenbart, ja, Vater, denn so ist es wohlgefällig vor dir gewesen. Alles ward mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn außer der Vater, noch erkennt jemand den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, so will ich euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen; so werdet ihr Erquickung finden für eure Seele. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht".

[1] G. Klein: Bidrag till Israels religionshistoria, Stockholm, 1898, S. 63.

Zum Verständnis dieser erstaunlichen Aussage sei es vorausbemerkt: Nach der jüdischen Theologie hatte das Verhältnis zur Thorah Jahwes für den Israeliten zwei Pole: der eine war die Erkenntnis der Thorah, „Thalmud Thorah", der andere das Handeln nach der Thorah, „Maaseh Thorah". Paulus nannte das letzte ἔργα νόμου. Es war aber als eine drückende Last, ein hartes Joch „Ûl Thorah", ζυγὸς νόμου, angesehen. aber nichts zu tun; man tröstete sich mit dem Bewußtsein: je härter war das Joch, um so größer das Verdienst („Sechuth") und um so herrlicher der Lohn.

Nach der Lehre Pauli hat Christus den Menschen von diesem Joch befreit. „Für die Freiheit hat uns Christus befreit. So stehet nun fest und lasset euch nicht wieder ins Joch der Knechtschaft bannen" (Gal 5, 1).

In der Aussage Jesu Mt 11, 29 sagt nun der Heiland, der Messias, auch Er habe ein Joch, und auch Er habe eine Erkenntnis, auch bei ihm kann man mit einem „Ûl" und mit einem „Thalmud" Bekanntschaft machen, nämlich dem „Ûl des Messias" und dem „Thalmud des Messias". Das heißt: auch diese Aussage ist auf die Voraussetzung gebaut, daß der Messias an die Stelle der Thorah tritt, ihre Funktionen übernimmt und ihrer Prädikate teilhaftig ist — die Identitätstheorie!

Aber die Aussage im ganzen besagt viel mehr. Dieses ist ein Geheimnis. Es ist an sich den größten Intelligenzen verborgen (ἔκρυψας) und es ist gewissen Menschen geoffenbart worden (ἀπεκάλυψας). Verborgen ist das Geheimnis sogar den Schriftgelehrten: denn wer zweifelt, daß der Herr diese mit σοφοί und συνετοί gemeint hat? Geoffenbart ist es dem intimen Kreise seiner Jünger; denn wer zweifelt, daß Er diese mit νήπιοι gemeint, dieselben, von denen er sonst gesagt: Ihnen war das μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ gegeben? Dieses Geheimnis hat Jesus direkt von Gott im Himmel erfahren. Gott hat ihm es geoffenbart und damit auch sein Wesen enthüllt; denn niemand erkennt den Vater außer der Sohn. Aber dem Sohn ist alles kund, was im Vater ist, wie denn der Vater allein weiß, was in dem Sohn wohnt. Dieses eigentümliche Verhältnis samt dem Wesen dieser zwei Persönlichkeiten gehört zum Geheimnis. Nun müssen wir bedenken, erstens: die jüdische Theologie: sowohl die offizielle, die wir in den Rabbinenschriften aufbewahrt finden, als die freiere in den apokalyptischen Kreisen, waren darin einig, daß der Messias durchaus und ausschließlich Mensch sein würde. Jesus wußte vom Vater her etwas ganz anderes. Der Messias Jesus war

[1] G. Klein: Angef. Schrift, S. 63.

nicht einfach der Menschensohn, Er war der Sohn Gottes, dessen Vater im Himmel war und ihm demnach alles übergeben hatte. Es ist eigentlich dasselbe wie Mt 28, 18: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, denn in der Verbindung Mt 11, 25. 26 ist es hervorgehoben: daß der Vater Jesu „Herr des Himmels und der Erde“ ist. Wenn ein solcher Vater ihm alles übergibt, dann wird ihm damit gegeben „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“. Diese einzigartige Sohnesstellung entspricht der einzigartigen Tochterstellung der hypostasierten Thorah in der jüdischen Theologie. Indem Er die Stelle der Thorah einnimmt, geht der Inhalt seines Wesens weit über das des herkömmlichen Messias in der altjüdischen Theologie hinaus. Und diese Sachlage zieht weitreichende Konsequenzen nach sich. Wenn er das alles unvermittelt und unvorbereitet der ganzen Welt offenbaren würde, so würde alle Welt das haarsträubend finden. Deshalb macht er es zum Geheimnis eines inneren, auserlesenen Kreises von unberührten, religiös jungfräulichen Seelen. Das wird mit νήπιοι gemeint sein. Hier kann er, ungestört durch alle Polemik und Anfeindung, nach allen Seiten hin ruhig die Sache auseinandersetzen, diese Darlegungen in privaten Unterredungen (κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα Mc 4, 34) wurden von seiner hehren Persönlichkeit umstrahlt. Sie sahen dabei seine Herrlichkeit, schauten mit den Augen des Leibes und des Geistes eine Herrlichkeit als des einzigen Sohnes vom Vater — und diese übertraf weit die Gottesoffenbarung, die Moses vermittelte: denn zwar die Thorah wurde durch Moses gegeben, allein durch Jesus Christus ist die Gnade und die Wahrheit gekommen (Joh I). Das Gesetz war eben σκιὰ τῶν μελλόντων (Kol 2, 17). Hier haben wir das Messiasgeheimnis. Das scheint mir außer Zweifel gesetzt durch diese Mt-stelle, verglichen mit dem, was wir sonst über die Sache wissen und mit den drei oben angeführten Stellen von Geheimnissen des Gottesreichs (Mt 13, 11 ff.; Mc 4, 11; Lc 8, 10).

Nun verstehen wir auch, warum dieser Identitätsgrundsatz nie in den Evangelien und in den Reden Jesu formuliert vorkommt, ja überhaupt nicht im Neuen Testament. Durchgängig wird die Verkündigung vom Messiasreich tatsächlich nach diesem Grundgedanken vorgenommen. Als ein roter Faden zieht sich der Gedanke durch alle Jesu-Reden. Die anderen Geheimnisse sind von dem großen Hauptgeheimnis abgeleitet, in der öffentlichen Besprechung jedoch nie ausdrücklich ausgesprochen. Für die Eingeweihten waren die Anspielungen deutlich genug wie in der besprochenen Mt-stelle Kap. 11. Denen draußen war aber nichts verraten. Ihnen kam

insofern alles in Rätseln zu, und ein Hauptmittel dazu waren Meschalim, die eben nach jüdischer Auffassung zu Rätseln sehr geeignet waren und zu diesem Zweck von den Rabbinern benutzt wurden. Das Nähere darüber habe ich in der Einleitung zu meinem Parabelkommentar ausgeführt. Das ist eben der „rote Faden". Es wird erzählt, daß ehemals in der englischen Marine alles Tauwerk mit einem roten Faden durchzogen war. Das war ein Erkennungszeichen, wodurch jeder Kenner sich von der Echtheit der Tauwerke der Marine überzeugen konnte. Jede jesusmessianistische Rede gibt sich als echt zu erkennen, wenn sie mit dem genannten Gedanken stimmt, — wenn man den „roten Faden" darin wiederfindet. Daß dieser „rote Faden" wirklich das ganze Evangelium durchzieht, kann hier nicht nachgewiesen werden. Das gedenke ich in einer eigenen Schrift unter dem Titel „Zur Entstehung des Christentums" auszuführen.

Wir wissen damit auch was das Originelle in den Konzeptionen Jesu von seiner Messianität und seinem Reiche war. Denn ob wir schon nachweisen können, daß die Prämissen zu dieser Konzeption in der jüdischen Theologie gegeben waren, so läßt sich nirgends eine Spur davon finden, daß dieser Schluß hieraus von irgend jemand anderen wirklich gezogen wurde. Das ist auch nicht zu verwundern. Denn diese Konzeption war dem jüdischen Bewußtsein, den jüdischen Vorurteilen, dem jüdischen Patriotismus, geschweige denn dem jüdischen Chauvinismus eigentlich im höchsten Grade widerlich. Es war ein Geist wie der Jesu nötig um diese Idee mit allen ihren Konsequenzen zu adoptieren. Unter den Konsequenzen war sowohl Aufgebung aller jüdischen Praerogative als auch die Abschaffung des Opferwesens und damit des Tempelkultus. Der alte jüdische Tempel mußte prinzipiell abgebrochen werden (vgl. Joh 2, 19. 20).

Damit sind wir darauf vorbereitet die Frage zu beantworten: Warum hatte Jesus ein Messiasgeheimnis? Bekanntlich haben die Mysteriengesellschaften immer bestimmte Gründe, warum sie Mysterien haben und bewahren. Jesus wird auch solche gehabt haben, aber sie waren natürlich auch ein Geheimnis. Wir können diese Gründe nur nach Wahrscheinlichkeit berechnen oder erraten.

Wir Modernen und Nichtjuden können kaum ganz nachempfinden, was für Gefühle eine solche Idee wie dieses Messiasgeheimnis Jesu bei den echten Juden erregen mußte. Das können wir aber sofort ahnen, daß die ganze Idee, zumal in einem galiläischen Laienprediger und Quasi-Rabbi verkörpert, Ekel, Widerwillen, Abscheu erregen mußte.

Um überhaupt irgendwie annehmbar oder verdaulich zu werden, mußte die Idee allmählich im intimen Verkehr und unter dem Einfluß einer einzigartigen, gewaltigen Persönlichkeit entfaltet werden. Wir sehen auch, daß Jesus sein Wesen sehr vorsichtig und nur schrittweise entfaltet und gleichzeitig die Herzen des intimeren Kreises an seine Person bindet. Daß dieses Band wirklich hält und nicht reißt bei der vollen Verkündigung seiner Gottessohnschaft, freut Jesum außerordentlich, und der berühmte Auftritt bei Caesarea (Mt 16 u. Par.) zeigt, daß Jesus diesen Ausfall der Probe nicht als selbstverständlich erachtet. Im Gegenteil, ein Bekenntnis wie das Petri ist nicht ohne besonderen göttlichen Beistand denkbar gewesen. Schon dies zeigt, daß die genannte Idee sich nicht dazu eignete dem Volke oder gar der jerusalemischen Judenschaft offen verkündigt zu werden. Die Folge davon war leicht zu berechnen: Die leitenden Juden hätten ihn sofort getötet, und zwar unter donnerndem Beifall seitens der Bevölkerung der Hauptstadt. Denn es waren die galiläischen Anhänger, die in der Todeswoche Ihm huldigten, die Hauptstädter waren es, die so kräftig: kreuzige! riefen, daß dieser Ruf die Oberhand gewann. Und doch war die verletzende Formel selbst noch nicht der Judenschaft ins Gesicht geschleudert, nur einige der Konsequenzen klar gelegt.

Und nun Stephanus. Auch er hatte einige Konsequenzen aus dem großen Messiasgrundsatz gezogen. Er hatte dargelegt: Infolge der Stellung Jesu hatte die Thorah aufgehört als Regelwerk und Verdammungsurkunde giltig zu sein. Ferner waren die gesetzlichen Opfer hinfällig und demnach der Tempel selbst, diese Stätte des Opferdienstes, überflüßig geworden. Das entnehmen wir aus der Aussage der Zeugen, die zwar die Sache entstellt. Sie lautet: „Dieser Mensch läßt nicht ab, Reden zu führen gegen die heilige Stätte (sc. den Tempel) und das Gesetz. Denn wir haben ihn sagen hören: dieser Jesus der Nazoräer wird diese Stätte zerstören und die Sitten ändern, welche uns Moses gegeben hat“ (Act 6, 13. 14).

Das kostete dem Stephanus bekanntlich das Leben.

Wir ersehen daraus, daß Jesus richtig handelte, wenn er die große Idee vorläufig als esoterische Geheimlehre bewahrte, bis der richtige Zeitpunkt da war, um alles bloßzulegen.

Jesu mag diese Notwendigkeit wunderlich ja beunruhigend vorgekommen sein. Er tröstete sich aber mit dem Beispiel Jesaiae, dem es gemäß dem Willen Gottes ebenso erging Mt 13, 14ff.

Allmählich wurde die Idee der Identität durch eine andere Formel

abgelöst: symbolum apostolicum — das bekanntlich auch lange Zeit hindurch als Geheimnis gehandhabt wurde mit traditio symboli, reditio symboli etc.

Was die wissenschaftlichen Folgen der Einsicht in diesen urchristlichen Tatbestand sein werden, überlasse ich der Zukunft.

Schließlich bemerke ich noch folgendes:

Ich habe hier ganz wie D. O. Pfleiderer in der 2. Ausg. des Paulinismus Gebrauch gemacht von der jüdischen Theologie mit Benutzung des vorzüglichen Werkes Webers: Jüdische Theologie. Ich stelle mich dabei vollständig auf denselben Standpunkt wie der Altmeister Pfleiderer, wenn er sagt (in dem Vorwort zur 2. Aufl. des Paulinismus): „Es ist mir freilich das Bedenken entgegengehalten worden, daß die Quellen, aus welchen Weber seine Darstellung der jüdischen Theologie entnahm, von ungewissem und teilweise ziemlich spätem Alter sind. Ohne dies bestreiten zu wollen, kann ich doch das Gewicht dieser Bedenken nicht sehr hoch veranschlagen. Die Sache liegt so, daß bei der auffallenden und bis ins Einzelste gehenden Ähnlichkeit zwischen paulinischen und jüdischen Theologumenen eine geschichtliche Abhängigkeit auf einer der beiden Seiten angenommen werden muß. Daß nun die späteren Juden aus Paulus entlehnt haben sollten, ist offenbar höchst unwahrscheinlich. Andererseits ist bekannt, daß in der jüdischen Schule die später schriftlich fixierten Lehren schon lange vorher in der mündlichen Überlieferung geherrscht hatten“.

Ja freilich. Die Theologie der rabbinischen Kommentare war keine individuelle sondern eine durchaus traditionelle Theologie. Mancher benutzt mit großer Zuversicht die Theologumena der Apokalypsen. Diese lassen sich als Literaturwerke leichter datieren. Allein anderseits vertreten sie höchstens eine Theologie einer von der offiziellen abweichenden Richtung. Dagegen die Rabbinen tragen nur mit Sorgfalt die Lehren ihrer Lehrer vor. Jochanan ben Zakkai, Zeitgenosse Jesu, hatte fünf berühmte Schüler. Einer von diesen hielt es für sein größtes Lob, daß er niemals etwas vorgetragen hatte, was er nicht von dem Munde seines Lehrers hatte. Einem anderen wird es nachgerühmt, daß er wie ein zementierter Brunnen war, aus dem kein Tropfen von der Lehre des Meisters entrann.

[Abgeschlossen am 14. April 1906.]

Zum Thema Jesus und Paulus.

Von M. Brückner in Karlsruhe.

Über die zu diesem Thema seit 1902 erschienenen Arbeiten hat E. Vischer in den Heften 4 u. 5 des vorigen Jahrganges der Theologischen Rundschau berichtet und dabei auch mein Buch über die Entstehung der paulinischen Christologie freundlich besprochen. Doch mit dem Resultate, zu dem ich gekommen bin, ist V. nicht einverstanden. „Die Erklärung Brückners, durch die er versucht, zu zeigen, auf welchem Wege Paulus zum Jünger Jesu geworden und trotz seiner Gleichgültigkeit gegenüber Jesu Erdenleben dennoch in der Hauptsache mit ihm zusammengetroffen sei, mutet uns bei aller Scharfsinnigkeit zu, an einen merkwürdigen Zufall zu glauben". Ebenso bleibt nach Vischer auch bei Wrede, der in seinem „Paulus" (Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 5/6) noch konsequenter die Unabhängigkeit des Paulus von Jesus vertritt, infolgedessen die Vision des Paulus „ein psychologisch unerklärbares Rätsel". Deshalb scheint es Vischer immer noch die glaubhafteste Lösung des Problems zu sein, daß „ein starker Eindruck von der Macht des Geistes Jesu" bei der Bekehrung des Paulus entscheidend war, den dann auch die paulinische Christologie wenigstens zum Teil wiederspiegele.

Bei der großen Bedeutung des Problems sei es mir gestattet, noch einmal die Frage aufzuwerfen, ob wir ein Recht zu der Annahme haben, daß Paulus durch die Persönlichkeit Jesu in der Darstellung seiner Christologie beeinflußt worden ist.

Zunächst ein Wort zur Methode! Die Lösung des Problems ist bisher meist durch eine Vergleichung der paulinischen Briefe mit den Evangelien, sei es in einzelnen Stellen, sei es in ganzen Lehrbegriffen und Anschauungen, versucht worden. Das ist in den von V. besprochenen Werken wieder von Feine (Jesus Christus und Paulus 1902), Goguel (L'Apôtre Paul et Jésus-Christ 1904) und Resch (Der Paulinismus und die Logia Jesu 1904) geschehen. Aber, wie auch V. gezeigt

12. 5. 1906.

hat, ganz ohne nennenswerten Erfolg. Denn die Anwendung dieser Methode ist durch zwei Tatsachen ausgeschlossen: durch die geschichtliche Unsicherheit der evangelischen Überlieferung und durch die religionsgeschichtlich erwiesene Tatsache, daß gleiche religiöse und sittliche Anschauungen und Denkformen durchaus nicht immer die Abhängigkeit des einen vom andern begründen. Also selbst wenn der evangelische Überlieferungsstoff feststünde, wäre durch den Nachweis gleicher Anschauungen, ja auch gleicher Ausdrucksweise allein noch nicht die Abhängigkeit des Paulus von Jesus erwiesen. Mit Recht wirft V. die Frage auf: Lassen sich z. B. nicht auch frappante Parallelen zwischen Paulus und Epiktet nachweisen? Und fiele es nun deshalb jemand ein, die Abhängigkeit des einen vom andern zu behaupten?

V. vermißt nun trotzdem bei Wrede und mir die Zeichnung eines Jesusbildes. Natürlich würde eine solche die Lösung des Problems erleichtern. Sie ist aber, wie auch V. selbst am Ende seines Aufsatzes hervorhebt, bei dem Stande der Evangelienkritik zur Zeit nicht möglich und würde deshalb das Problem nur noch mehr verwirren, statt zu klären. Deshalb stelle ich die Forderung auf, daß das Problem zuerst einmal, soweit es geht, aus den paulinischen Briefen selbst in Angriff genommen wird.

Man darf also an die paulinischen Briefe nicht mit der Frage herantreten: Was wußte Paulus von Jesus? Sondern man muß fragen: Wie stellt Paulus das Erdenleben Jesu dar? Man darf nicht fragen: Welche Züge des paulinischen Christusbildes stammen von dem geschichtlichen Jesus? Sondern man muß die Frage so stellen: Wie verhalten sich die einzelnen Züge des paulinischen Christusbildes zu seiner Gesamtanschauung? Sind sie daraus hervorgewachsen, oder sind sie von außen eingetragen?

Ich will nun versuchen, auf diesem Wege eine Beantwortung der oben gestellten Frage zu geben.

Welches Bild gibt Paulus von dem Erdenleben Jesu?

Die Antwort lautet, daß wir uns aus den paulinischen Briefen von dem Erdenleben Jesu überhaupt kein Bild machen könnten, wenn wir nicht von den Evangelien her schon gewisse Vorstellungen mitbrächten. Wir erfahren abgesehen von dem anders zu beurteilenden Abendmahlsbericht nichts als die nackten Tatsachen seiner irdisch-menschlichen, jüdischen Geburt und seines Kreuzestodes. Aber das könnte ja zufällig sein. Die Hauptsache ist die prinzipielle Geringschätzung, ja Herabsetzung, die die Menschheit Jesu als solche bei Paulus erfährt. Sie ist

ihm nicht eine Offenbarung, sondern eine Aufhebung des messianischen Wesens des Christus, eine „Entleerung" und „Verarmung" seines eigentlichen Wesens, eine Zeit der „Schwachheit", die zum Tode führte. Ja, Paulus scheut sich nicht, das ganze Erdenleben Jesu unter den Begriff „Sünde" zusammenzufassen 2. Cor 5, 21.[1] Die Entleerung seiner göttlichen Herrlichkeit war eine so völlige, daß nicht einmal die Dämonen in ihm den Messias erkannten 1 Cor 2, 8. Man beachte hier den Gegensatz der Auffassung zu Markus, bei dem die Dämonen überall in Jesus den Messias erkennen!

Wichtig ist, daß Paulus nun auch die einzelnen Daten des Erdenlebens Jesu von diesem Standpunkte aus beleuchtet. Die eben angeführte Stelle bezieht sich auf den Tod. Aber auch, was Paulus über die Geburt Jesu sagt, ist unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Der Ausdruck „Weibgeborener" Gal 4, 4 bezeichnet für Paulus, wie ich auch aus dem jüdischen Sprachgebrauch nachgewiesen habe (S. 35), die ganze Niedrigkeit und Nichtigkeit des Menschen. Ebenso hat dort die Bemerkung „unter das Gesetz getan" eine für den Gottessohn erniedrigende Bedeutung. Nicht viel anders ist wegen des Gegensatzes, zur Gottessohnschaft, in Röm 1, 4 die Davidssohnschaft des Messias zu verstehen. Es ist bedeutsam, daß Paulus gerade solche Züge, die zu dem vulgärnationalen Messiasbilde gehörten, so geringschätzig wertet. Er will eben ausdrücklich von einem nationalen Messias nichts mehr wissen 2 Cor 5, 16. Aber wir fragen: Kann Paulus bei dieser Beurteilung des Erdenlebens Jesu einen starken Eindruck seiner Persönlichkeit erhalten haben?

Doch ich möchte vorerst noch auf zwei andre Eigentümlichkeiten hinweisen, die sich in den dürftigen Zügen aus dem Leben Jesu bei Paulus finden. Einmal auf die merkwürdige Tatsache, daß einzelne Züge halb geschichtlichen, halb dogmatischen Charakter tragen. Das gilt vor allem von dem Abendmahlsbericht, der anerkannt in der paulinischen Form nicht geschichtlich ist und doch von Paulus so feierlich als wörtliche Wiedergabe eingeleitet wird. Die Zurückführung auf direkte Offenbarung „vom Herrn" ist noch keine befriedigende Erklärung. Auch die Begründung der Davidssohnschaft Röm 1, 4, sowie des Todes und der Auferstehung Christi 1. Cor 15 mit der „Schrift" ist in ihrer Be-

[1] Näheres hierüber und zum Folgenden bei Wrede a. a. O. S. 53 ff. und in m. Buche S. 41 ff. Um der Sache willen hebe ich hervor, daß sich die Anregungen, die ich Herrn Prof. Wrede zu verdanken habe, nicht auf die Christologie des Paulus beziehen. Ich bin hier völlig selbständig zu den gleichen Resultaten gekommen. Vgl. m. Vorwort und die Bemerkung S. 8, Anm. 3.

deutung noch nicht genügend aufgehellt. Ebenso gehört hierher die oben schon berührte Anschauung des Paulus, daß die Dämonen die eigentlichen Urheber des Todes Christi seien. Die Erklärung liegt darin, daß es für Paulus keine rein geschichtliche Betrachtung gibt; es spielt alles in der himmlischen und irdischen Welt zugleich. Deshalb gehen ihm auch geschichtliches Wissen und dogmatische Vorstellung so ineinander über, daß sich das eine vom andern oft nicht mehr trennen läßt. Das muß man auch bei der Betrachtung der Worte „des Herrn" festhalten, die er überliefert. Bei 1 Thess 4, 15 ist wohl mit Pfleiderer wegen des Inhalts, der schon recht viel „Entschlafene" voraussetzt, nicht an mündliche Überlieferung, sondern an innere Offenbarung zu denken. Aber auch 1 Cor 7, 10 und 9, 14 können so erklärt werden als Gebote „des Herrn", zumal das letztere Wort leichter aus dem Gemeindebewußtsein verständlich erscheint.[1] Auf keinen Fall rechtfertigen diese vereinzelten Worte das allgemeine Urteil, daß für Paulus „die sittlichen Weisungen Jesu maßgebend" waren.

Eine zweite Beobachtung, die mit der ersteren eng zusammenhängt, ist die, daß sich bei Paulus schon höchst wahrscheinlich ungeschichtliche Traditionen über das Erdenleben Jesu finden. Ich rechne dazu die Davidssohnschaft, die Auferstehung „am dritten Tage" und die Zwölfzahl der Jünger Jesu. Am leichtesten erklärt sich die Tradition von der Davidssohnschaft Jesu. Denn diese gehörte für den Juden zum Begriff des Messias; ja „Davidssohn" war einfach Messiastitel geworden. Aber auch die Auferstehung „am 3. Tage" wird neuerdings immer befriedigender aus religionsgeschichtlicher Tradition erklärt (vgl. Gunkel a. a. O. S. 79ff.; Pfleiderer, Entstehung des Christentums 1905 S. 161f.). Daß endlich die Zwölfzahl der Apostel ungeschichtlich sei, ist mir auf Grund der Evangelienkritik schon längere Zeit sicher. Ich mache aber hier noch auf eine recht sorgfältige Untersuchung des verst. Pfarrers Wilhelm Seufert „Über den Ursprung und die Bedeutung des Zwölfapostolats" aufmerksam (Karlsruhe, Verlag von F. Gutsch 1903), in der der Verfasser nachzuweisen sucht, daß sich diese Tradition erst in der Urgemeinde und zwar im Gegensatze gegen das Apostolat des Paulus gebildet habe und von Paulus übernommen worden sei. Wie es sich aber auch mit der Bildung dieser Tradition verhalte, so zeigt doch ihr Vorhandensein bei Paulus an sich schon aufs Neue, wie fern ihm das wirkliche geschichtliche Leben Jesu gestanden hat.

[1] Vgl. auch Hertlein in Prot. Monatshefte 1904, S. 265ff.

Wrede wirft nun S. 55 die Frage auf, wie sich nach der Vorstellung des Paulus während der Erdenzeit Jesu das Göttliche in ihm zum Menschlichen verhalten habe. Ich glaube, daß sich Paulus gar keine Vorstellung davon gemacht hat, weil diese Frage für seine Theologie keine Rolle spielte. Gesagt hat er jedenfalls nur, daß Christus seine Göttlichkeit völlig abgetan habe, als er Mensch wurde, und daß er in Gestalt von Sündenfleisch (= Mensch) erschienen, von Gott zur „Sünde" gemacht sei. Das genügte ihm für seine Theorie vom Kreuzestode Jesu. Psychologische Erwägungen führen hier nur irre, wenn sie sich nicht an bestimmte Tatsachen oder Äußerungen halten können. Nun könnte man hier ja an „die sittlichen Weisungen" Jesu denken. Ich glaube nach dem oben darüber Gesagten nicht, daß Paulus so gedacht hat. Wrede weist deshalb auch mit Recht die Beantwortung der Frage ab, allerdings mit anderer Begründung.

Sind nun aber nicht die sittlichen Prädikate des Gehorsams und der Liebe, die Paulus seinem Christus verleiht, wenigstens zum Teil durch den irgendwie vermittelten Eindruck der Persönlichkeit Jesu bedingt? Dem ist vor allem entgegenzuhalten, daß sich bei Paulus diese Prädikate überall auf den himmlischen Christus beziehen. Auch in der Stelle Röm 15, 3, die nach H. Holtzmann („Zum Thema Jesus und Paulus" in den Protestantischen Monatsheften 1900, S. 465 f.) die bezeichnendste ist für einen ganz frischen und lebensmäßigen Eindruck, den Paulus von Jesu geistiger Physiognomie gewonnen hatte: daß nämlich Christus nicht Gefallen an sich selber hatte. Denn auch hier zeigt schon der Aorist, den Paulus gebraucht, daß er nicht eine dauernde Lebenshaltung, sondern eine einmalige Handlung, also wie überall, die Menschwerdung des Christus, im Auge hatte. Dazu kommt noch, daß Paulus den Ausdruck ἀρέσκειν hier ganz deutlich in Anlehnung an v. 1 und 2 gewählt hat, wo er als ein geläufiger term. techn. des paul. Sprachgebrauches steht, vgl. bes. 1 Kor 10, 33. 1 Thess 2, 4. Gal 1, 10 u. a. St.

Führt daher keine Stelle der paul. Briefe direkt auf einen Einfluß der Persönlichkeit Jesu zurück, so haben wir zu fragen, ob sich die sittlichen Prädikate des Christus nicht aus der Gesamtanschauung des paulinischen Christus-Bildes selbst erklären lassen. Das ist nun durchaus der Fall, wie auch Wrede (S. 85) gezeigt hat. Gehorsam ist Christus, weil er sich dem göttlichen Ratschluß zum Heile der Welt nicht widersetzte. Ich füge noch hinzu, daß Paulus diesen Gehorsam Christi nicht durch Hinweis auf das Leben Jesu, sondern durch den religionsgeschichtlichen Gegensatz zum Verhalten des „ersten Adam"

(Röm 5 u. Phil 2) anschaulich macht, wodurch die Herkunft dieser Vorstellung aus der Christusspekulation noch besonders deutlich wird. „Liebe aber mußte sein Motiv sein, weil seine Menschwerdung und sein Tod die höchste Wohltat für die Menschen waren. Solche Wohltat entstammt natürlich der Absicht wohlzutun, d. h. eben der Liebe (Wrede S. 85)". Paulus hätte seinem Christus diese Prädikate verleihen müssen, auch wenn sie der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu gar nicht entsprochen hätten.

Dies letztere ist nun in der Tat eine Frage, die ich wenigstens zum Schlusse noch berühren möchte. Ich glaube, daß unser Bild von der Persönlichkeit Jesu noch immer viel mehr von dem paul. und johann. Christusbilde bestimmt ist, als diese von dem Eindrucke der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu. Der himmlische Christus des Paulus gibt in die Geschichte übertragen das Bild des johanneischen Christus (Joh 1, 14). Das ist aber nicht das Bild des geschichtlichen Jesus. Vor allem darf der Tod Jesu geschichtlich nicht mehr als die freiwillige Gehorsams- und Liebestat des Messias angesehen werden. Denn 1) ist er den Uraposteln nicht so erschienen, sondern als ein unerwartetes und unbegreifliches Verhängnis, das man sich erst nachträglich mühsam mit der Absicht Gottes zusammenreimte; 2) führt auch die geschichtliche Forschung des Lebens Jesu immer mehr darauf, den Tod Jesu als das tragische Ende anzusehen, zu dem Jesus durch die — freiwillige oder unfreiwillige — Übernahme der Messiasidee geführt wurde (Wernle, Bousset, Joh. Weiß). In dieser Beziehung habe ich auch meine S. 64 m. Buches ausgesprochene Ansicht über den Tod Jesu geändert.

Man stehe aber zu der Frage nach dem geschichtlichen Jesus wie man wolle: aus den paulinischen Briefen selbst ist ein Einfluß der geistigen Persönlichkeit Jesu auf die Christologie des Paulus nicht nachzuweisen. Das paulinische Christusbild ist in allen seinen Zügen aus sich selbst heraus verständlich, es weist nirgends auf eine Abhängigkeit von der Persönlichkeit Jesu hin und schließt eine solche durch die Bedeutungslosigkeit des Erdenlebens Jesu für Paulus aus.

Haben wir demnach die oben gestellte Frage nach der Beeinflussung des paul. Christusbildes durch die geschichtliche Persönlichkeit Jesu zu verneinen, so scheinen die Bedenken Vischers bestehen zu bleiben, daß nämlich die Vision des Paulus dann ein psychologisch unerklärbares Rätsel sei, und daß jede Übereinstimmung zwischen Jesus und Paulus auf einem merkwürdigen Zufall beruhe.

Was zunächst die Vision des Paulus betrifft, so verweise ich auf

den Erklärungsversuch, den ich dafür in m. Buche S. 218 ff. gegeben habe und den auch Vischer S. 185 ausführlich darstellt, ohne Widerspruch dagegen zu erheben. Es kommt für uns doch nur darauf an, den Grundgedanken richtig zu erfassen, der uns die Bekehrung des Paulus psychologisch begreiflich macht. Dieser Grundgedanke liegt m. E. darin, das Paulus in dem Tode Jesu die welterlösende Tat seines himmlischen Christus zu erblicken vermochte, wodurch für ihn der Widerspruch seiner national-beschränkten Messiashoffnung zu seinem universal angelegten Christusbilde gelöst wurde. Bei weiterer Vertiefung in das Problem habe ich nachträglich eine mir sehr willkommene Bestätigung meiner Auffassung in der Wahrnehmung gefunden, daß der Universalismus des Heils der eigentliche Lebensnerv und Zentralgedanke des ganzen Paulinismus ist. Ich deute das hier nur an, hoffe aber, es bei anderer Gelegenheit näher begründen zu können.

Klar ist jedenfalls, daß bei einer derartigen Erklärung der Bekehrung des Paulus der Einfluß der Person Jesu nicht in Betracht kommt. Der Anknüpfungspunkt an den Glauben der Urgemeinde lag vielmehr für Paulus in der beiderseitigen Hoffnung auf die Parusie des im Himmel befindlichen Christus. Was daneben noch etwa als spezieller Anlaß für die Auslösung der Spannung bei Paulus in Anschlag zu bringen ist, ob der Bekennermut der Jünger, oder Worte Jesu, oder ein freierer hellenistischer Standpunkt mancher Christen, ist schwer zu sagen, auch ziemlich gleichgiltig, weil es ohne erkennbare Nachwirkung für Paulus geblieben ist.

Muß man dann aber nicht mit Vischer von einem merkwürdigen Zufall reden, daß Paulus mit Jesus in der Hauptsache zusammengetroffen sei? Ich glaube, nicht einmal dann, wenn es sich dabei um bestimmte Punkte und Lehren handelte. Solche sind ja auch tatsächlich vorhanden, z. B. in der Theologie, in der Eschatologie und in der Ethik. Diese Übereinstimmungen rühren eben von dem gemeinsamen Boden des damaligen Judentums her. Ich könnte hier Vischers eigenes Beispiel von Paulus und Epiktet gegen ihn zu Felde führen. Was ich aber meine, habe ich (S. 222 Anm.) so formuliert, daß Paulus in voller Selbständigkeit Jesu gegenüber in seinem Evangelium vom Christus den Griechen doch den tiefsten Gehalt dessen geboten habe, was Jesus in seiner Person der Menschheit gebracht hat: den Glauben an die Vaterliebe Gottes und damit den in der Gotteskindschaft gegenüber allen scheinbaren Zweckwidrigkeiten des Lebens ergriffenen ewigen Wert der menschlichen Persönlichkeit. Das ist nun so natürlich weder die Lehre Jesu noch die

des Paulus, sondern nach meiner Überzeugung der ideale Kern beider. Und dieses Zusammentreffen habe ich überaus wunderbar genannt; aber nicht im Sinne eines merkwürdigen Zufalls. Als ein merkwürdiger Zufall müßte es uns Heutigen vielmehr erscheinen, wenn dieser ideale Kern der Religion in einem Menschen gewissermaßen vom Himmel gefallen wäre. Es ist aber die schöne Aufgabe für die Theologie unserer Zeit, den verschlungenen Wegen der Entwicklung der Religionsgeschichte nachzugehen und zu zeigen, daß damals die Zeit erfüllt war, in der die religiöse Idee ihre schönsten Blüten trieb, hier in einer hehren Menschengestalt von edler Einfalt und Volkstümlichkeit, dort in einem grandiosen Christusbilde, dem freilich die überzeugende Wahrheit und Wirklichkeit des Lebens fehlt, das aber dafür die geschlossene Einheitlichkeit des Gedankens voraus hat.

[Abgeschlossen am 18. April 1906.]

Untersuchungen zu der Evangelienhandschrift 238.
(254 des Nov. Testam. ed. Tischendorf, A. 100 der Dresdner Kgl. Bibliothek.)

Von H. Gebhardt in Dresden.

Unter den 10 neutestamentlichen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Dresden ist eine der bemerkenswertesten Cod. Ev. 238 (Textkrit. v. Gregory), einmal deshalb, weil er zu den mit Scholien ausgestatteten Codd. gehört und sodann, weil er eine ganze Reihe singulärer Lesarten aufweist, oft recht gute. Da Matthäi diesen Kodex bearbeitet und auch aus ihm den Text seines Novum Testamentum Graece (XII Bde.) mit festgestellt hat, so scheint es, als ob es einer Nachprüfung der Arbeit jenes sorgfältig forschenden Gelehrten nicht bedürfe.[1] Gleichwohl wird sich in Folgendem zeigen, daß auch in der von Matthäi besorgten Ausgabe des Neuen Testamentes eine Reihe von Fehlern schon in dem einen Kodex nachweisbar ist, so daß ihre Richtigstellung nicht ganz ohne Nutzen für die Neutestamentliche Wissenschaft ist, insbesondere auch für den Text der großen kritischen Tischendorfschen Ausgabe des Neuen Testamentes, da diese auch auf Matthäi fußt und da nachweisbar auf diesem Wege einige Fehler in sie eingedrungen sind.

Ich gebe nun eine Zusammenstellung der von Matthäi bei Bearbeitung von Evv. 238 übersehenen Abweichungen. Die Handschrift, deren Text, Ev. Luc. und Ev. Joh. enthaltend, mit roter, deren Scholien mit schwarzer Tinte geschrieben sind, weist zunächst in Luc. folgende Abweichungen auf:

	N. T. ed. Tischendorf VIII:	Ev. 238:
1. Lc 1, 17	ἐνώπιον αὐτοῦ	ἐνώπιον αὐτῶν
2. Lc 2, 39	ἐτέλεϲαν	ἐτέλεϲεν (mit ℵH)
3. Lc 5, 3	καθίϲαϲ δὲ	καὶ καθήϲαϲ

[1] S. Jülicher, Einl. i. d. N. Test.3· 4· S. 495.

	N. T. ed. Tischendorf VIII:	Ev. 238:
4. Lc 5, 17	εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτὸν	ἐν τῷ ἰᾶσθαι αὐτούς
5. Lc 5, 27	Λευεὶν	λευὶ (mit DK)
6. Lc 6, 39	μήτι δύναται	μὴ δύναται
7. Lc 7, 2	ἔντιμος	ἐν τιμῇ
8. Lc 7, 11	schließt mit ὄχλος πολύς	fügt am Schluß hinzu: τῆς πόλεως (von M. nur für Evv. 248 u. 253 angeführt)
9. Lc 7, 15	ἀνεκάθισεν	ἀνεκάθησεν (von M. nur für Ev. 251 angemerkt); auch im Schol. dieselbe Lesart ἀνεκάθησεν
10. Lc 7, 24	ὑπὸ ἀνέμου	ὑπὸ ἀνέμων
11. Lc 9, 26	καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων	μετὰ τῶν ἁγίων ἀγγέλων
12. Lc 9, 43	μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ	μεγαλειότητι αὐτοῦ
13. Lc 11, 14	ἐκβάλλων	ἐκβαλὼν
14. Lc 11, 51	ἀπολομένου	ἀπολυμένου (von M. ἀπολλυμένου herausgeschrieben)
15. Lc 12, 23	τῆς τροφῆς	τῆς τρυφῆς
16. Lc 12, 48	καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ	καὶ ᾧ παρέθετο πολύ
17. Lc 13, 15	ὁ κύριος	ὁ Ἰησοῦς
18. Lc 14, 1	ἐλθεῖν	εἰσελθεῖν
19. Lc 14, 21	εἰς τὰς πλατείας	ἐπὶ τὰς πλατείας
20. Lc 16, 6	καθίσας	καθήσας
21. Lc 18, 15	ἅπτηται	ἅψηται
22. Lc 19, 8	τῶν ὑπαρχόντων	τῶν ὑπαρχόντων μοι
23. Lc 19, 15	διεπραγματεύσατο	ἐπραγματεύσατο
24. Lc 20, 38	αὐτῷ	αὐτοί
25. Lc 22, 2	ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν	M. dichtet hier unsrer Handschrift die Lesart an: ἐφοβοῦντο δὲ τὸν λαόν; aber Ev. 238 hat γὰρ wie die übrigen Handschriften.
26. Lc 22, 10	εἰς ἣν εἰσπορεύεται	M. las οὗ ἐὰν εἰσπορεύεται; aber es steht da: οὗ ἐὰν εἰσπορεύηται
27. Lc 24, 19	ὃς ἐγένετο	ὡς ἐγένετο.

Interessant sind noch folgende zwei Fälle:

Tischendorf[8] zitiert für die Lesart in Lc 10, 33: καὶ ἰδὼν om. αὐτὸν

ℵBLΞ 1. 33. 254 (238) offenbar auf Grund von Matthäi; aber das αὐτὸν ist vorhanden mit ACDX ΓΔΛΠ.

Ferner finden wir bei Tischendorf[8] fälschlich die Bemerkung, daß Ev. 254 (238) in Lc 11, 44 τὰ μνήματα habe, während μνημεῖα dasteht. Die Form μνήματα tritt erst v. 47 auf.

Mindergroß ist die Zahl der in Jo von Matthäi übersehenen Fehler:

	Tischendorf[8]:	Ev. 238:
Jo 4, 2	καίτοι γε Ἰησοῦς αὐτὸς	om. αὐτός
Jo 4, 51	καὶ ἤγγειλαν ὅτι	καὶ ἀνήγγειλαν λέγοντες (M. hat offenbar ἀπήγγειλαν gelesen)
Jo 5, 10	ἆραι τὸν κράββατον	τὸν κράββατόν σου (das σου von M. übersehen)
Jo 6, 7	ἐληλακότες	ἐληλυθότες
Jo 6, 60	εἶπον	ἔλεγον
Jo 8, 38	ἃ ἠκούσατε	ὃ ἠκούσατε
Jo 9, 12	εἶπαν αὐτῷ	εἶπον οὖν αὐτῷ
Jo 9, 21	αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει	αὐτὸς περὶ αὐτοῦ λαλήσει
Jo 9, 22	συνετέθειντο	συνέθεντο
Jo 11, 32	ἡ οὖν Μαρία	ἡ οὖν Μάρθα (aus dem Scholien erst ergibt sich der Irrtum des Abschreibers)
Jo 11, 40	ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς	om. ὅτι
Jo 15, 16	τὸν πατέρα	τὸν πατέρα μου
Jo 19, 15	ἐκραύγασαν	ἐκραύγαζον.

Aus dem Dargelegten ergibt sich, daß Matthäi bei allem bewundernswerten Fleiß doch nicht ganz ohne Fehler gearbeitet hat und daß ebendeshalb der Textkritiker gerade auf dem Gebiete der Erforschung der Minuskelhandschriften, besonders auch der Nachprüfung früher geleisteter Arbeit, noch mancher Kleinarbeit, die doch auch nötig ist, sich unterziehen muß, um dem Ideal der vollkommenen Wahrheit näher zu kommen. Die Worte Gregorys im 1. Bande seiner Textkritik S. 3, die zu fleißiger Mitarbeit auf textkritischem Gebiete auffordern, stehen noch in voller Geltung.

[Abgeschlossen am 15. April 1906.]

The origin and date of 2 Clement.

By Vernon Bartlet, Oxford.

It is obvious that, if we could attain assurance as to the date and *provenance* of this, our earliest Christian homily, it would gain immensely in value to the historian. Not only would it add a significant page to our meagre records of local church history in the second century; it would also cast a clearer light upon not a few other documents with which it is related, though at present all too vaguely. In a recent paper in this Journal,[1] Prof. Harnack has argued afresh for its Roman origin, and even for bishop Soter (c. 166—174) as its author. Accordingly it is perhaps due to him that I start my own contribution to the problem by referring to two statements of his in defence of his theory, one positive, the other negative.

Harnack asserts that the relation between 2 Clement and Justin's First Apology is such as to exclude a date for the former prior to c. 150 A. D. I assume with him that the phenomena point to literary dependence on the one side or the other; but differ from his view that Justin is prior. The resemblances in question are between 1 Apol. 53 and the opening sections of the homily. They centre in the quotation by both of Is 54, 1: Εὐφράνθητι, στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα· ῥῆξον καὶ βόησον, ἡ οὐκ ὠδίνουσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα; and turn on its application to the numerical position of Gentile Christianity as compared with Judaism (2 Clem.) and Judaic Christendom (Justin) respectively. Harnack infers that Justin's application is the earlier; 'Soter (= 2 Clem.) aber kann schon einen Schritt weiter gehen und behaupten, die Heidenchristen seien bereits zahlreicher als die Juden'. His reason for so judging is simply hinted, as follows: 'Für Justin, der aus Palästina stammte, ist noch der Unterschied von Juden- und Heidenchristen von hoher Bedeutung; der römische Bischof sieht

[1] Vol. VI, pp. 67—71.

von diesem Unterschiede ab und stellt vielmehr die Heidenchristen und die Juden sich gegenüber. Dies bezeichnet auch einen großen Fortschritt in dem Wachstum der Heidenkirche; sie erscheint nicht nur zahlreicher als die Judenchristen, sondern sogar zahlreicher als die Juden.'

I say nothing about the reason suggested for reference to Jewish Christians in the one case and the absence of such reference in the other. It remains quite problematic, as there is another explanation at least equally good which points the other way. Justin's reference is exegetically the more natural one, as preserving the parallelism of the passage cited, which itself contrasts the issue of the barren type of humanity (the Gentiles, called proleptically the Gentile 'Church' or 'people' λαόϲ) with *the issue* of the married type of humanity (the Jews)—which latter should of course mean Jewish-Christians. Hence it is *a priori* preferable view, that the looser or wilder exegesis of the homilist is on this very account the earlier, rather than that, having the more accurate exegesis before him, he deliberately substituted for it one of a more arbitrary kind. The likelihood depends, indeed, upon the sort of motive he had for such a substitution. And it is here that Harnack's view seems to fail most signally. His argument requires us to assume that during the fifteen or twenty years which he places between Justin's Apology and 2 Clement, Gentile Christians had so increased in numbers that the homilist felt it no longer enough to describe them as more than Justin's relatively few (ὀλίγοι τινεϲ) believers sprung from the whole mass of Jews and Samaritans, but proceeded to claim that they were actually more than the Jewish people at large. Surely this is quite incredible. The real explanation of this daring paradox is that the homilist simply fell into it under the suggestion of the text on which he was commenting, taken *in a loose way*; and this we have shown he could hardly have done with Justin's more exact exegesis before him. Thus not only does Harnack's argument here crumble to pieces, but the phenomena to which he calls attention become a fresh argument for the priority of 2 Clement to Justin's Apology,[1] and so go against Soter's authorship. In a word, his positive argument for a date later than Justin really tells the other way.

[1] There are other features of the passage in Justin which point the same way, e. g. the extra reference to the *more genuine* piety of Gentile believers, πλείοναϲ τε καὶ ἀληθεϲτέρουϲ τοὺϲ ἐξ ἐθνῶν ... Χριϲτιανοὺϲ εἰδότεϲ, cf. *ad fin.* ὡϲ δὲ καὶ ἀληθέϲτεροι κ. τ. λ. Justin also works out the idea that the Jewish land is now ἔρημοϲ.

His negative thesis, in defence of his position, is to the effect that no sure criteria have yet been produced pointing to an origin for 2 Clement prior to 150 A. D. Of course, certainty in such matters is a relative term; but the two following indications seem each to be fairly conclusive, and in their combination completely so.

1) The use of the *Gospel according to the Egyptians* in our homily. This may be taken as practically certain; at any rate it is considered so by Harnack and most other scholars. The proof of this rests ultimately on the passage in ch. 12, agreeing closely with one quoted by Clemens Alex. as cited by the Encratite Cassian from that Gospel. But with this clue in hand, it is natural to refer to the same source those evangelical quotations also which depart considerably from the language or thought of our canonical Gospels (von Schubert, in Hennecke's *Handbuch zu den N. T. Apokryphen*, p. 252, specifies 4, 5. 5, 2ff. 8, 5 as primary cases, and 3, 2. 4, 1 (6, 1) and 13, 4 as secondary ones). But can it be seriously maintained that such public use of an apocryphal Gospel peculiarly Egyptian in origin and purpose—a Gospel not even referred to by Irenaeus (so far as extant), and in the West noticed only by the learned Hippolytus in a depreciatory way, in connexion with the Naassenes (Philos. V, 7, p. 136)—is likely to have been made in Rome as late as c. 166—174, and that on an occasion when a preacher's authorities needed to be above suspicion? *Credat Judaeus Apella*, to use Harnack's own phrase. This argument, which tells heavily against so late a date, tells also against either Rome or Corinth as churches before which our homily was delivered at any date. For we have no independent evidence that the Egyptian Gospel was ever read publicly outside Egypt. But unless it was so read, and that fairly often, the conditions of our problem would not be satisfied, seeing that it is alluded to without being named, as though to name it before the audience which the preacher was facing were superfluous. It must have been the local Gospel *par excellence*, standing in general use side by side with two or more of the Synoptic Gospels at least, upon which it was itself probably based. Need one add that this could be true of only one church known to us, viz. that of Alexandria, and there only at a rather primitive period?

2) But the case for a date before 150 and for Alexandrian *provenance* might safely be staked on a single passage in the homily, that in which the doctrine of the pre-mundane *pneumatic* Church (ch. 14) is adduced as a prime motive for ἐγκράτεια in relation to sins of the flesh.

In order to exclude personal bias from our exposition of this famous section, we will first quote the preacher's words and then append the comments of von Schubert (*op. cit.* p. 253). Ὥςτε, ἀδελφοί, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν Θεοῦ ἐςόμεθα ἐκ τῆς ἐκκληςίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ ςελήνης ἐκτιςμένης· ἐὰν δὲ μὴ ποιήςωμεν τὸ θέλημα Κυρίου, ἐςόμεθα ἐκ τῆς γραφῆς τῆς λεγούςης Ἐγενήθη ὁ οἶκός μου ςπήλαιον λῃςτῶν· ὥςτε οὖν αἱρετιςώμεθα ἀπὸ τῆς ἐκκληςίας τῆς ζωῆς εἶναι, ἵνα ςωθῶμεν. οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκληςία ζῶςα ςῶμά ἐςτιν Χριςτοῦ· λέγει γὰρ ἡ γραφὴ Ἐποίηςεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρςεν καὶ θῆλυ· τὸ ἄρςεν ἐςτὶν ὁ Χριςτός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκληςία· καὶ ὅτι τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόςτολοι τὴν ἐκκληςίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν [λέγουςιν δῆλον]. Whereon von Schubert: 'Sie (die Begründung) schließt an die Spekulationen vom präexistenten pneumatischen Christus als dem himmlischen Menschen oder Adam an, die schon vorher 9, 5 anklangen, und erinnert an die gnostisch-valentinianische Vorstellung des Aeonenpaars (der Syzygie) Mensch und Kirche (ἄνθρωπος καὶ ἐκκληςία). Wieder steht der Verf. mitten inne zwischen den paulinischen und den gnostisch-häretischen Aussagen, trägt aber seine gnostisierende Meinung naiv vor. Derartiges, nachdem die gnostische und speziell valentinianische Krisis über Rom (und Korinth) hinweggezogen war, in einem offiziellen Schreiben des röm. Bischofs Soter an den spezifisch 'katholisch' gerichteten B. Dionysius, den eifrigen Bekämpfer der Häresie, enthalten zu denken, scheint unmöglich.' To continue with our author's argument: ἦν γὰρ πνευματική [sc. ἡ ἐκκληςία], ὡς καὶ ὁ Ἰηςοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐςχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς ςώςῃ· ἡ ἐκκληςία δὲ πνευματικὴ οὖςα ἐφανερώθη ἐν τῇ ςαρκὶ Χριςτοῦ, δηλοῦςα ἡμῖν ὅτι, ἐάν τις ἡμῶν τηρήςῃ αὐτὴν ἐν τῇ ςαρκὶ καὶ μὴ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ γὰρ ςὰρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐςτιν τοῦ πνεύματος· οὐδεὶς οὖν τὸ ἀντίτυπον φθείρας τὸ αὐθεντικὸν μεταλήψεται. ἄρα οὖν τοῦτο λέγει, ἀδελφοί· Τηρήςατε τὴν ςάρκα ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε. εἰ δὲ λέγομεν εἶναι τὴν ςάρκα τὴν ἐκκληςίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριςτόν, ἄρα οὖν ὁ ὑβρίςας τὴν ςάρκα ὕβριςεν τὴν ἐκκληςίαν· ὁ τοιοῦτος οὖν οὐ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος, ὅ ἐςτιν ὁ Χριςτός. τοςαύτην δύναται ἡ ςὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀθαναςίαν, κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. 'Das Gedankenknäuel, das hier vorliegt, wird so zu entwirren sein: die eigentlich geistliche Kirche ist ebenso offenbar geworden, wie der eigentlich geistliche Christus, bei ihrer innigen Verbindung mit ihm ist ihre Offenbarung nicht unabhängig von der seinigen, sie ist in seinem Fleische offenbar geworden, ja als

sein Leib war sie geradezu sein Fleisch. Wie nun Christus (nach Eph. 5, 26f.) diesen seinen Leib oder sein Fleisch, die Kirche, untadelig darstellt, ihr innerer geistlicher Charakter und seine Verbindung mit ihr intakt bleibt; so sollen auch wir an unserem Teil die Kirche untadelig bewahren und damit auch unsere innere, geistliche Verbindung mit der wahren, geistlichen Kirche: was wir, 'im Fleische' bewahren, sollen wir 'im h. Geiste' empfangen. Dieser Gegensatz bringt den Prediger auf eine doppelte Spekulation, um zu begründen, wie das eine durch das andere bedingt ist, 1) platonisch: das Fleisch ist Gegenbild des Geistes, der das 'Original', das αὐθεντικόν ist, darum wer jenes verletzt, verliert dieses; 2) mystisch-gnostisierend 14, 4: tatsächlich ist aus der paulinischen Fassung des Verhältnisses von Christus zur Kirche als des Hauptes zum Körper die als des Geistes zum Fleische geworden. Das wird aufgegriffen ('wenn wir aber sagen' etc.) und in mystischer Parallele auf uns gewendet: wer sein Fleisch verletzt, verletzt die Kirche, und bei der so engen Verbindung zwischen Fleisch und Geist, Kirche und Christus, auch Geist und Christus ... Zu bemerken ist noch, daß der hl. Geist, wie Harnack richtig bemerkt, als besondere Hypostase überhaupt nicht gefaßt wird, er ist teils Christus selbst, teils der von ihm ausgehende Lebensgeist. — In dem ganzen Kapitel von der 'Kirche' erinnert nichts an die sich bildende 'Katholische Kirche' mit ihren Heilsvermittungen.'

It is quite immaterial whether one accepts *in toto* this exposition of the preacher's meaning or not; the conclusions to be drawn from the passage remain unaffected. Von Schubert has drawn one of them himself, that which excludes Harnack's date. But the other is no less certain, when once we seriously put to ourselves the following question. Remembering the practical and unidealistic temper of the Roman Church, can we imagine an address moving in such an atmosphere of Platonic idealism—subtle to the point of obscurity and passing rapidly from one nuance of the term πνεῦμα to another—being delivered by a Roman bishop c. 166—174 to his own flock, and then being sent as an edifying moral exhortation to a sister church, for it to make what it might of such argumentation, at a time when the air was charged with Valentinian aeonology? Only one answer is possible when we apply our imagination to the situation. But we may go further, and setting finally aside the idea of a date after 150, boldly assert that at no date during the second century, or indeed later, can we imagine such an address being delivered to the Roman church by

a representative man.[1] Nor is it really much easier to imagine the homily as preached to the Corinthian church, especially when we bear in mind what has been said as to the kind of familiarity with the Egyptian Gospel presupposed by it. We must remember that 2 Clement was not written for a select circle of educated readers, but for delivery *coram populo* in church. This being so, the Platonic cast of this chapter, with cάρξ as ἀντίτυπον and πνεῦμα as αὐθεντικόν, so that the former s the manifestation of the latter in the inferior order of the sensible, would surely be ill-adapted to its highly practical object, as at the heart of an earnest moral exhortation, even in Corinth. Only in one church can we imagine such a sermon as really in correspondence with its mental environment; and that is the church at Alexandria. Once we so envisage it, all becomes natural. The only wonder is that this should not have been felt long ago, in connexion even with the date[2] which on other grounds seems most probable for it, viz. c. 120—140, as Lightfoot has sufficiently shown. No doubt the external evidence has helped to obscure things; yet need lessly, as we shall try to show.

But let us first test our results a little further by internal criteria. Many of the homily's ideas and phrases claim affinity with the East rather than the West. This is notably the case with the final Doxology, in which the characteristic theology of its author appears to an unusual degree. Τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ, πατρὶ τῆc ἀληθείαc, τῷ ἐξαποcτείλαντι ἡμῖν τὸν cωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆc ἀφθαρcίαc, δι' οὗ καὶ ἐφανέρωcεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν, αὐτῷ ἡ δόξα εἰc τοὺc αἰῶναc τῶν αἰώνων· ἀμήν. The whole is as akin to what we know of the Alexandrine type as it is unlike the Roman, particularly as regards the term ὁ πατὴρ τῆc ἀληθείαc (so 3, 1 cf. 19, 1), which occurs again and again in Sarapion's Prayer-book, an Egyptian work and no doubt ultimately Alexandrine. Then the conception of Christ as the Saviour, especially as inaugurator of immortality and medium of the manifestation of the truth and the heavenly life, reminds us at almost every point of Barnabas and the Eucharistic Prayers[3] of the *Didache*,

[1] In this connexion we may remind ourselves of the significant fact that no Latin version of this homily is known to have existed.

[2] I do not forget that Hilgenfeld has suggested Clemens Alex. as its author— a theory which so far supports the one here put forward, as rightly gauging the spirit and affinities of our homily. But so late a date alone rules it out of court, *e. g.* in view of the Evangelical quotations in 2 Clem., as contrasted with and Clement's own attitude to the Gospel according to the Egyptians.

[3] See *ch.* 10, 2: Εὐχαριcτοῦμέν cοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματόc cου (the

which are both markedly Eastern. Yet it is to the general cast of the Doxology that one can appeal most confidently. Further the references to 'this flesh', over against an incipient tendency to deny its resurrection and so to regard its behaviour as indifferent, belong to the atmosphere of Alexandrine spiritualism for more than to Roman realism. This appears, for instance, from Hermas' way of meeting somewhat similar tendencies to moral laxity, which is far more concretely 'practical, and does not contemplate such subtle apologies for sins of the flesh, at least to any great extent.[1]

It is time, however, that we dealt with the connexion of Hermas and our homily, which is obviously a close one, so close as to argue literary dependence on one side or the other. *A priori* one would be inclined to regard Hermas as the borrower, in view of his ascertained tendency to use other writings without any formal sign of so doing (e. g. in the case of the *Two ways*, and probably of the *Didache* as a whole). But the point can perhaps be settled on two prominent issues arising out of the chapter already quoted from our homily. 1) In Hermas, Vis. II. 4, 1, we read as to the guise in which the Church appears to Hermas, Διατί οὖν πρεcβυτέρα· ὅτι, φηcίν, πάντων πρώτη ἐκτίcθη· διὰ τοῦτο πρεcβυτέρα καὶ διὰ ταύτην ὁ κόcμοc κατηρτίcθη. This is surely an echo of 2 Clem. 14, 1, where the homilist goes on to ground this view in a mystic exegesis of Gen 1, 27, supported by reference to the O. T. scriptures and the Apostolic writings, as implying a pre-existent, *pneumatic* Church. Hermas quietly appropriates the idea *more suo.*[2]

2) The Christology of our Homily connects it with Alexandria as decisively as it dissociates it from Rome. The prime criterion in the one case is the Epistle of Barnabas, and in the other the Shepherd of Hermas. No one has put the data for the conclusion we are drawing

chief part of ἡ ἀλήθεια) . . . καὶ ὑπὲρ τῆc γνώcεωc . . . καὶ ἀθανacίαc ἧc ἐγνώριcαc ἡμῖν διὰ Ἰηcοῦ; cf. IX, 3: ὑπὲρ τῆc ζωῆc καὶ γνώcεωc (corresponding to ἡ ἀλήθεια) ἧc ἐγνώριcαc, κ. τ. λ.

[1] Even if we should see in the men described in Sim. IX, 19, 3 who ὑπεκρίθηcαν καὶ ἐδίδαξαν κατὰ τὰc ἐπιθυμίαc τῶν ἀνθρώπων τῶν ἁμαρτανόντων, teachers of a theoretic dualism, yet such a tendency obviously bulked less on Hermas' horizon in Rome than on that of our homilist. It is even possible, in the light of what follows, that Hermas may here be echoing the more explicit statements in 2 Clement.

[2] A parallel to this is afforded by the probability made out by Reitzenstein in his *Poimandres*, 11 ff., esp. 34—36, that Hermas obtained his imagery of the Shepherd-instructor from some of the Egyptian Hermetic literature. That Alexandria and Rome stood in very close literary relations, and not least in Christian circles, there is good reason to believe; and this makes Hermas' use of 2 Clem. the more likely.

on this point more clearly and incisively than Harnack himself. In his *History of Dogma* he says that the 'diverse conceptions of the Person, that is, of the nature of Jesus', current in primitive Christianity in a large sense, 'may be reduced collectively to two. Jesus was either regarded as the man whom God had chosen, in whom the Deity or the Spirit of God dwelt, and who, after being tested, was adopted by God and invested with dominion (Adoptian Christology); or Jesus was regarded as a heavenly spiritual being (the highest after God), who took flesh, and again returned to heaven after the completion of his work on earth (Pneumatic Christology). These two Christologies, which are strictly speaking *mutually exclusive*—the man who has become a God, and the Divine being who has appeared in human form—yet came very near each other when the Spirit of God implanted in the man Jesus was conceived as the pre-existent Son of God, and when, on the other hand, the title Son of God for that pneumatic being was derived only from the miraculous generation in the flesh; yet these both seem to have been the rule. Still, in spite of all transitional forms, the two Christologies may be clearly distinguished. Characteristic of the one is the development through which Jesus is first to become a Godlike Ruler,[1] and, connected therewith, the value put on the miraculous event at the baptism; of the other, a naive docetism.[2] For no one as yet thought of affirming two natures[3] in Jesus; either the divine dignity appeared rather as a gift, or the human nature (cάρξ) as a veil[4] assumed for a time or as the metamorphosis of the Spirit'.

Now Hermas' Christology appears most distinctly in Sim. V. relating to the Faithful Servant. This Servant, here defined on his

[1] 'Hermas has the thing (i. e. θεοποίηcιc) itself quite distinctly'.

[2] Harnack says this 'plainly appears' in Barn (5 and 12). But he overlooks the fact that it is at least as clear in 2 Clem. 9, 5 εἰ 'Ιηcοῦc (cf. Lightfoot *ad loc.*) Χριcτόc, ὁ κύριοc ὁ cώcαc ἡμᾶc, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο cὰρξ καὶ οὕτωc ἡμᾶc ἐκάλεcεν . . . , 12, 1 οὐκ οἴδαμεν τὴν ἡμέραν τῆc ἐπιφανείαc τοῦ θεοῦ· ἐπερωτηθεὶc γὰρ αὐτὸc ὁ κύριοc ὑπό τινοc πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βαcιλεία, εἶπεν, κ. τ. λ., cf. 17, 4. Then later in Clem. Alex., as Harnack says, 'in spite of all his polemic against δόκηcιc proper, one can still perceive a "moderate docetism".' It is in fact most characteristic of Alexandria. See also note 4.

[3] 'For this requires, as its presupposition, the perception that the divinity and humanity are equally essential and important for the personality of the Redeemer Christ.'

[4] So Barnabas, says Harnack—adding that 'to this conception corresponds the formula ἔρχεcθαι (φανεροῦcθαι) ἐν cαρκί', which is equally true of 2 Clem. 14, 2 (ἐφανερώθη), with the analogous ἡ ἐκκληcία δὲ πνευματικὴ οὖcα ἐφανερώθη ἐν τῇ cαρκὶ Χριcτοῦ.

servile or distinctively human side as cάρξ chosen of God, having served the Holy Spirit implanted by God receives as μιcθόν a certain abiding-place, described in the parable itself as the status of co-heirship with the Master's beloved son (γενέcθαι τὸν δοῦλον cυγκληρονόμον τῷ υἱῷ αὐτοῦ (Sim. V, 2, 11)—in another connexion (Sim. IX, 1, 1) defined as the Holy Spirit.[1] That is, the seat of personality or will, as we should say, is conceived by Hermas to lie in the lower or human nature of the historic Christ, which by exercising its will aright, in subjection to the higher element resident within (δουλεύcαcα τῷ πνεύματι ἀμέμπτωc), merits co-heirship in glory with God's primal Son or Holy Spirit. This is an essentially 'adoptian' standpoint, and it runs through Hermas' thought, as when he exhibits the Servant's conduct as the model for Christians ἤρεcε γὰρ [τῷ θεῷ] ἡ πορεία τῆc cαρκὸc ταύτηc, ὅτι οὐκ ἐμιάνθη ἐπὶ τῆc γῆc ἔχουcα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (v. 6. 6) . . . πᾶcα γὰρ cὰρξ ἀπολήψεται μιcθὸν ἡ εὑρεθεῖcα ἀμίαντοc καὶ ἄcπιλοc, ἐν ᾗ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατῴκηcεν (*ib.* 7, cf. 7, 1). The analogy between Christ's purity and that of the Christian reminds one enough of 2 Clem. 14, 3 to make us infer Hermas' dependence. But all the more we notice the difference of the homilist's Christology. He makes the πνεῦμα in Christ the personal element, which ἐφανερώθη ἐν τῇ cαρκὶ Χριcτοῦ—the cάρξ being conceived 'as a veil assumed for a time or as the metamorphosis of the Spirit'. His standpoint is essentially 'pneumatic', and even the cάρξ is conceived in the sublimated fashion proper to Alexandrian Platonism, as antitype of the spirit which determines it. His affinity with the Alexandrine *Barnabas* is as marked as is the contrast to the Roman Hermas, who has taken as much from 2 Clem. 14 as he could assimilate, viz. the idea that πᾶcα cὰρξ ἀπολήψεται μιcθὸν ἡ εὑρεθεῖcα ἀμίαντοc καὶ ἄcπιλοc,[2] ἐν ᾗ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατῴκηcεν, which plainly echoes our homilist's ἐάν τιc ἡμῶν τηρήcῃ αὐτήν [sc. τὴν ἐκκληcίαν] ἐν τῇ cαρκὶ καὶ μὴ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Much in the accompanying argument is ignored by Hermas, as not in terms of his own thinking—unless indeed we distinguish two stages in Hermas' thought, the latter of them being represented by the Christology of Sim. IX. 12, 1—3. There the same Son of God appears in two aspects or relations, first as prior to all

[1] Cf. Harnack, *op. cit.* I. 193n'; 'In Hermas the real substantial thing in Jesus Christ is the cάρξ'.

[2] Comp. 2 Clem. 8, 5 τηρήcατε τὴν cάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν cφραγῖδα ἄcπιλον, ἵνα τὴν [αἰώνιον] ζωὴν ἀπολάβωμεν.

creation (the rock on which the Church is built), and next as ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν . . . φανερός (as the gate-way leading into the rock, through which the saved enter into the kingdom). This recalls 2 Clem. 14. 2 ἦν γὰρ πνευματική (sc. ἡ ἐκκλησία), ὡς καὶ ὁ 'Ιησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ. There is much reason to regard Sim. IX as belonging to a later stage in Hermas' prophetic ministry than Sim. V, when perhaps he had come to adopt more of the standpoint of the 'pneumatic' Christology, which made the Father's fellow-counsellor (σύμβουλος) at creation Himself appear on earth, and not merely a mode or portion of this Holy Spirit, such as 'dwelt' also in humanity (σάρξ) generally (as in Sim. V). But in any case we cannot imagine 2 Clement's 'pneumatic' Christology and Ecclesiology, in ch. 14, dependent upon Hermas' diffuse, allusive, and figurative discussions; the dependence, so far as it exists at all, is the other way, though the works really belong to different local theological traditions, the one Alexandrine, the other Roman.

This relation is further confirmed by 3) their respective teaching on μετάνοια. 2 Clem. makes an urgent call for repentance while men are still in this world (ὡς οὖν ἐσμὲν ἐπὶ γῆς, μετανοήσωμεν κ. τ. λ., ch. 8), without reference to any limit as to repetition; but a distinctive point in Hermas' message is that only one repentance for the baptized is possible, and that by special allowance, some holding that not even this is open (Mand. IV, 1 and 3). This being so, while Hermas may well have known our homilist's teaching on the matter, 2 Clem. could not have expressed himself as he does, were the prophetic message of Hermas known to him and his hearers. In all respects, then, Hermas witnesses both that 2 Clem. was prior to the publication of his own work, and that it originated in another church than that of Rome.

When we try to test the conclusions that have emerged again and again in our discussion of special pieces of internal evidence, viz. that our homily belongs to Alexandria and to the period c. 120—140, the result is altogether favourable, so far as the scanty evidence goes. Its affinities with Barnabas are manifest; and as we have seen, its fundamental conceptions have marked points of contact with the Eucharistic prayers of the *Didache.*[1] The same is true of the earliest pseudo-Petrine writings, the *Preaching* and *Apocalypse of Peter*, both traceable to Alexandria and possibly to c. 125.

---

[1] Compare also XIII, 4, XVI, 4 with Did. I, 3, 5; XVII, 3 f. with Did. XVI, 1 f.

The resemblances to the former are not only in slight turns of phrase, like ὁcίωc καὶ δικαίωc (5. 6, cf. 6. 9 ἔργα ἔχοντεc ὅcια καὶ δίκαια; Kerygma Petri, 5, ed. Preuschen, ὅcιωc καὶ δικαίωc μανθάνοντεc), but also in marked conceptions, e. g. ἡμεῖc οἱ ζῶντεc τοῖc νεκροῖc θεοῖc οὐ θύομεν (3, 1), compared with νεκρὰ νεκροῖc προcφέροντεc ὡc θεοῖc (Keryg. 3, cf. Did. 6, 2 λατρεία γάρ ἐcτι θεῶν νεκρῶν), and the description of the Jews as οἱ δοκοῦντεc ἔχειν θεόν (2, 3) and as μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώcκειν οὐκ ἐπίcτανται (Keryg. 4). In the case of the Peter Apocalypse we have such affinities as are furnished by references to the Day of Judgment as involving the melting of 'certain of the heavens' (16, 3, cf. Frag. ap. Macarius Magnes, Preuschen, p. 52), and to the penalties of the unfaithful in contrast to the well-being of the righteous (17, 3—5, cf. Akhmîm Frag. generally). Observe too the naive religious way in which both refer to the action of God and of Christ as synomymous. In the Apocalypse we find 'the Lord' saying, 'And then shall God come to my faithful ones . . . and shall judge the sons of lawlessness' (ad init.); while in 2 Clem. 12, 1 we read that 'we know not the day of the Epiphany of God'. Thus we feel ourselves in the same rather special atmosphere in all three works; and it is that of Alexandria, to which the two Petrine works almost certainly belong; nor should we overlook the fact that Peter appears as the spokesman in the apocryphal Gospel cited in 2 Clem. 5, 3.

Finally to yet another witness we may turn for further proof that the Christology of our homilist is Eastern in its affinities. In the *Acta Pauli* (ed. Schmidt, p. 78 fin.) the incarnation is explained by the words πνεύματοc ἁγίου ἐξαποcταλέντοc ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸc εἰc αὐτήν (sc. Mary), ἵνα ἔλθῃ εἰc τοῦτον τὸν κόcμον καὶ ἐλευθερώcῃ πᾶcαν τὴν cάρκα διὰ τῆc cαρκὸc αὐτοῦ . . . ὡc καὶ αὐτὸc ἑαυτὸν τύπον ἡμῖν ἀπέδειξεν. Indeed we may say generally, that early Roman Christology was realist, empirical, *a posteriori* in attitude, starting from the Christ of history; while that of the Greek East was idealistic, speculative, *a priori*, starting from a Divine being belonging to the supreme spiritual order (πνεῦμα), who by appearing on earth in Judaea revealed the Unknown Father and brought incorruption to man, else in bondage to his sensuous corruptible nature (cάρξ). Of the latter type Alexandria was the head-quarters, as it had been of philosophic Jewish Hellenism, which had so much to do with preparing the soil for Gentile Christianity. Hence, as we have shown that 2 Clem. is a typical product of this Eastern type of Christology and its related religious philosophy, it is

most natural to look for its original home in Alexandria, at a date c. 130±.

Against this conclusion no valid internal evidence[1] seems to exist. But as hitherto the external evidence has been supposed to point strongly to Corinth or Rome, we must try to show that this too favours Alexandria at least as well as either of those cities. To begin with, all the external evidence, both MSS and *testimonia*, is Eastern or directly dependent on Eastern witness. Rufinus and Jerome simply echo Eusebius' language as to its non-acceptance, in such a way as to add to the force of the fact that it does not seem ever to have been translated into Latin. Next we observe that its earliest favourable witness is an Alexandrine Biblical MS in which it appears along with 1 Clem. as an appendix to the New Testament. Further, although the other and much later Greek MS (to which, along with the Syriac version appended to the New Testament in what purports to be the Harclean recension, we owe our knowledge of the entire homily) is the famous Jerusalem codex in which the Didache come to light, and therefore does not itself belong to Alexandria; yet it is quite likely that its archetype for the two Clementine 'Epistles' (as well as Barnabas, which here precedes them, and perhaps the Didache too) was of Alexandrine origin. That is, the centre of diffusion in the East for 2 Clem., if not for 1 Clem. also,[2] was probably Alexandria: and in any case it was there[3] that it had the highest, i. e. quasi-canonical honour. This does not seem to favour Lightfoot's view that Alexandria was only the second home of both Clementine 'Epistles'. For assuming with him that the homily was originally delivered in Corinth, considerable time would elapse before its true nature and origin were forgotten and it became assigned to Clement as a second *epistle* of his, and that too in the face of its own internal evidence. Yet it was only as an epistle

[1] Lightfoot, it is true, laid much, indeed undue stress upon the phrase εἰς τοὺς φθαρτοὺς ἀγῶνας καταπλέουσιν in 7, 1, as though there were only one place, viz. Corinth, where such a reference would be fully appropriate. He seems to forget that in the second century A. D. there were important games at a city like Alexandria.

[2] According to Zahn (Grundriß der G. N. T. K., p. 23) its use spread 'probably first to Alexandria, later to the Syrians', which seems equally true of both writings.

[3] So Zahn, *loc. cit.* 'Wahrscheinlich bezieht sich auf diese Briefe, was von kirchlicher Reception zweier Clemensbriefe bei den Kopten überliefert ist (Assemani Bibl. or. III, 14)'. See Lightfoot, *Clement*, I, 372ff. for the Coptic form of the 85th Apostolical Canon, in both the Bohairic and Sahidic versions, as agreeing with the local estimate of both epistles implied in Cod. Alex.; so also with the Arabic versions of this canon.

that it could be attributed to Clement of Rome: as long as its character as a homily was kept in mind, the thought of his authorship could not arise at Corinth. So it could not reach Alexandria in its false character at a date consistent with its establishing itself there in a quasi-canonical position. The only satisfactory hypothesis, on this score also, is that it became attached to 1 Clement, already in honour in the Alexandrine Church, soon after its own delivery c. 130±; and thus the confusion arose in Alexandria, its own home, in the course say of the third century. First it became regarded as another writing (homily) of Clement's, and subsequently *per incuriam* (on the part of a copyist) as a second epistle of his.

Not only do external and internal evidence, as cited above, support the theory here set forth. Constant study of the homily viewed in this light will be found to confirm it in a hundred little details. This at least is the present writer's experience since the time when, nearly a year ago, he embodied it in a paper read before the Oxford 'Society of Historical Theology'; and he now desires to submit it to like testing by *Fachmänner* in the wider circles to which this journal appeals.

[Abgeschlossen am 13. Mai 1906.]

Zu Justin.

Von G. Krüger in Gießen.

1. Zur οἶνος-ὄνος-Frage in Apologie und Dialog.

In seiner Abhandlung über „Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin" (Texte und Untersuchungen VII, 2, Leipzig 1891) hat Harnack es für erwiesen genommen, daß sowohl Apol. 54 wie Dial. 69 das von Otto (p. 146, 16 und 248, 3) in den Text aufgenommene ὄνον gegenüber dem überlieferten οἶνον gehalten werden müsse. Auch Zahn (Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, Erlangen und Leipzig 1892, S. 11) spricht von der „überlieferten, anerkannt falschen Lesart οἶνον". Jülicher (Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, in den Theol. Abhandlungen für Weizsäcker, Freib. 1892, S. 220) gibt Harnack unbedingt zu, daß οἶνον die Korrektur eines Abschreibers darstelle, und Funk (Die Abendmahlselemente bei Justin, in den Kirchengesch. Abhandlungen 1, Paderborn 1897, 282) ist gleichfalls der Meinung, daß an beiden Stellen durch einen Späteren der „Wein" in die Darlegung Justins hineingetragen sei. Einen Beweis haben alle diese Gelehrten nicht beigebracht. Tatsächlich liest man bei Otto (Apol. 54 n. 15) nur: „AB et omnes edd. οἶνον. Solus Sylburgius (eiusque pedissequus Morellus) exhibuit ὄνον. Quam lectionem Grab. Thirlb. Asht. Galland. Braun. maxime probant, quod mox sequatur καὶ τὸ τοῦ πώλου ὄνομα καὶ ὄνου πῶλον καὶ ἵππου σημαίνειν ἐδύνατο". Dial. 69 hat aber auch Sylburg das οἶνον im Text belassen, trotzdem hier ὄνον am Rande vermerkt ist und die Herausgeber es mit Ausnahme von Maranus gebilligt haben. Otto nahm im Hinblick auf Apol. 54 ὄνον folgerichtig in seinen Text auf.

Schon Veil (Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894) hat in einer Anmerkung zu Kap. 54 die Lesart ὄνον zurückgewiesen. Wirklich dürfte das, was Zahn „anerkannt falsch" nennt, das allein berechtigte sein. Was die Dialogstelle

anbetrifft, so beweist eigentlich schon Ottos Übersetzung von „καὶ ὄνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρωσιν“ mit „et asinum in eius mysteria inducunt“, wie hilflos man der Eintragung gegenübersteht. Einen erträglichen Sinn dürfte man aber dem ὄνος in dieser Verbindung überhaupt nicht abgewinnen können. Interessanter und wichtiger ist die Stelle der Apologie. Bei oft wiederholter Durcharbeitung dieser Stelle ist es mir immer klarer geworden, daß der Wunsch, οἶνον durch ὄνον ersetzt zu sehen, lediglich auf einem Mißverständnis der justinischen Beweisführung beruht.

Justin will in Kap. 54 den Beweis erbringen, daß die μυθοποιηθέντα ὑπὸ τῶν ποιητῶν auf Antrieb der Dämonen entstanden sind. Diese haben die Weissagungen der Propheten nicht richtig verstanden und „ὡς πλανώμενοι ἐμιμήσαντο τὰ περὶ τὸν ἡμέτερον χριστόν“. Zum Beweis wird Gen 49, 10. 11 in einer gegen den überlieferten Text verkürzten Fassung so angeführt: „Οὐκ ἐκλείψει . . . ἀπόκειται· καὶ αὐτὸς ἔσται προσδοκία ἐθνῶν, δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ [fehlt: καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ], πλύνων τὴν στολὴν αὐτοῦ ἐν αἵματι σταφυλῆς“. Im Folgenden wird die nachäffende Erfüllung dieser Weissagung auf zwei Mythen verteilt, einmal auf den vom Dionysos, sodann auf den von Bellerophon: jener wird als Erfinder des Weinstockes, dieser als — kurz gesagt — Pegasusreiter herangezogen. Wer Justins Beweisführung unbefangen auf sich wirken läßt, kann m. E. gar nicht darauf verfallen, daß in dem von Dionysos handelnden Satze vom ὄνος hätte die Rede sein sollen: „τούτων οὖν τῶν προφητικῶν λόγων ἀκούσαντες οἱ δαίμονες Διόνυσον μὲν ἔφασαν γεγονέναι υἱὸν τοῦ θεοῦ, εὑρετὴν δὲ γενέσθαι ἀμπέλου παρέδωκαν καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ ἀναγράφουσι . . . “. Als Erläuterung für die ἄμπελος und das αἷμα σταφυλῆς des Genesistextes vortrefflich. Und ebenso richtig und treffend wird der Bellerophon-Mythus zur Erklärung des πῶλος herangezogen.

Man könnte den Spieß beinahe umdrehen und behaupten: wäre an unserer Stelle ὄνον überliefert, man möchte den Verdacht hegen, es habe ursprünglich οἶνον dagestanden. Erst dann würde man, zur Verteidigung einer überlieferten Lesart, darauf hinweisen können, daß ja auch der Esel dem Dionysos heilig war, wie Harnack jetzt zur Abweisung des überlieferten οἶνος tut; man würde sich aber sofort den Einwand zuziehen, daß eine derartige Verwendung des Esels in den Mysterien, wie sie unsere Stelle und mehr noch Dial. 69 voraussetzen würde, doch kaum erweislich ist.[1]

[1] Harnack schreibt (S. 128 Anm. 1): „Der Esel war bekanntlich auch dem Bacchus

Auf die Entscheidung der Frage, ob Justin und mit ihm die römische Gemeinde Wein oder Wasser als Abendmahlsgetränke benutzt haben, hat die vorstehende Erörterung keinen unmittelbaren Einfluß. Immerhin ist es doch von Bedeutung, wenn sich einwandsfrei feststellen läßt, daß der Wein in Apol. 54 und Dial. 69 nicht „eingeschmuggelt" (Harnack 131) ist. Es schwächt die Schmugglerposition auch für die berühmten Stellen in Apol. 65—67. Bezüglich dieser Stellen bin ich der Meinung, daß der οἶνος (Otto p. 180, 4 und 186, 6) so gut zu Recht besteht wie das κρᾶμα (p. 178, 6). Die römische Gemeinde stellte neben das Brot ein ποτήριον κράματος oder οἴνου (was ganz das Gleiche sagt, denn οἶνος ist Mischwein) und daneben ein ποτήριον ὕδατος für die „Schwachen", die Wein zu trinken auch bei der heiligen Handlung Anstoß nahmen. Freilich ein Beweis dafür, daß das ποτήριον, der Becher, nicht aber die Art des darin enthaltenen Trankes die Hauptsache war, worauf auch alle anderen Anzeichen, z. B. die Ausdeutung von Jes 33, 16 in Dial. 70 und die Heranziehung des heiligen Brauches der Mithrasmysterien (Apol. 66 s. f.), hindeuten. Dieses Ergebnis verdeutlicht zu haben, indem er die Untersuchung gerade auf das unbeachtete ὕδωρ lenkte, bleibt Harnacks Verdienst.

2. Justin der Verfasser des Dialogs mit Trypho?

Justins Beweisführung in Kap. 54 legt noch eine andere Frage nahe. Wir sahen soeben, daß er die Genesisstelle ohne das überlieferte καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ anführt. Schon daß er auch in Kap. 32 (Otto p. 96, 7) bei übrigens völlig gleichlautendem Zitat die Worte wegläßt, läßt vermuten, daß er sie nicht gelesen, mindestens nicht gegenwärtig hat. In Kap. 54 ist aber zudem die ganze Beweisführung auf das Fehlen der Worte aufgebaut. Es scheinen[1] nur zwei Fälle denkbar. Entweder: Justin hat die Worte absichtlich weggelassen, um seinen Pegasusreiter anbringen zu können; denn wenn er das Wort vollständig zitierte, so mußte seine Beweisführung anders ausfallen. Aber dagegen spricht nicht nur, daß man ihm ein bewußtes Weglassen nicht zutrauen möchte, sondern auch die Leichtigkeit, mit der der gewandte Apologet trotz des ὄνος den Pegasus hätte verteidigen können, wenn er gewollt hätte. Oder: er hat die Worte nicht in seinem Texte gehabt. Dafür

heilig". Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß hier, wie so oft, das „bekanntlich" nicht am Platze sein dürfte. Vgl. auch Zahn S. 11, Z. 7 v. u.

[1] Ich sage absichtlich „scheinen", weil meist bei solchen kritischen Erwägungen bald der dritte Fall hinzugefunden wird.

spricht einmal ihr Fehlen in Kap. 32, sodann aber die Beweisführung in 54. Zweifel erregt mir nur der Umstand, daß J. überhaupt auf den ὄνος verfiel.

Dieser Zweifel begleitet den Vorsichtigen auch, wenn er das Problem weiter verfolgt. Hat nämlich Justin die Worte καὶ τῇ ἕλικι κτλ. nicht gelesen, als er die Apologie schrieb, so ist es doch mindestens auffallend, daß er sie wenige Jahre später bei der den gleichen Gegenstand behandelnden Erörterung in Dial. 69 ohne jedes Schwanken benutzt hat. Bei solcher Sachlage wird es erlaubt sein, daran zu erinnern, daß schon Sam. Gottl. Lange in seiner „Ausführlichen Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche" (Leipzig 1796) die Vermutung aufgestellt hat, daß Justin nicht der Verfasser des Dialogs sein möchte. Lange war von der Richtigkeit dieser Vermutung so durchdrungen, daß er ohne Weiteres, auch in der Überschrift des Abschnittes, von dem „unbekannten Verfasser des Dialogus cum Tryphone" redete. Seine Beweisgründe sind teils kindlich teils falsch,[1] und es bleibt von alledem sehr wenig im Leser haften. Immerhin bohrt der Zweifel weiter, und die von uns mitgeteilte Beobachtung ist geeignet, ihn zu verstärken. Ich kann ihm zur Zeit nicht weiter nachgehen, glaube aber darauf aufmerksam machen zu sollen, daß die Frage eine Untersuchung lohnen würde. Zur Vergleichung der Schriftzitate bietet Ottos Index vollständiges Material. Vielleicht nimmt ein Anderer das Examen auf. Besteht Justin es mit Ehren, um so besser.

[1] Die Worte Tryphos (Otto p. 4, 2): εἶμι δὲ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς κτλ. auf den Verfasser zu beziehen und diesen daraufhin zu einem früheren Juden zu machen, war 1796 gerade so unzulässig wie heute.

[Abgeschlossen am 26. April 1906.]

Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc 9. 10.

Von E. Schott in Böblingen.

I.

Die Aussendungsrede Mt 10 zerfällt wie alle die großen Matthäusreden in 3 Teile. Der Inhalt der 3 Stücke ist folgender:

1. 10, 5—15 enthält nach der geschichtlichen Einleitung 5a die eigentliche Anweisung für die Predigtweise, für die Mission. Nach einigen Sätzen über die allgemeine Aufgabe bei derselben (5—8) wird die Ausrüstung besprochen, welche die Missionare mit sich führen sollen, ein Zug, der allen drei Evangelisten gemeinsam ist (Mc 6, 7—9. Lc 9, 3). Sodann werden ganz bestimmte Vorschriften über das Auftreten gegeben, wobei nie vergessen ist, daß den Missionaren die Aufnahme verweigert wird (Mt 10, 14. Mc 6, 11. Lc 9, 5). Der erste Teil schließt dann mit einem prophetischen Wort über die Verantwortung der Stadt, welche die Boten nicht aufnimmt, während Mc und Lc an Stelle derselben die historische Notiz über Ausführung und Erfolg des Befohlenen geben, worauf jetzt schon als beachtenswerten Umstand hingewiesen werden soll. Alles in allem ergibt sich, daß bei mancher Verschiedenheit im einzelnen doch dieser erste Teil der Rede bei allen drei Synoptikern in harmonischer Gestaltung sich findet, daß er überall mit einer geschichtlichen Einleitung versehen ist, also auch als geschichtliche Erinnerung angesehen sein will, daß aber Mc und Lc durch die geschichtliche Schlußanfügung hierin noch weitergehen als Mt.

2. 10, 16—23. Nicht so der 2. Teil der Mtrede. Er enthält eine bewegte Schilderung der den Jüngern bevorstehenden Verfolgungen, sowie die Verheißung, daß es ihnen nie am rechten Worte fehlen werde. 10, 16 gestaltet sich als anknüpfende Einleitung, die das Thema für das folgende aufstellte, 22b stellt sich, auch wenn wir nichts von Mt 13, 9—13 wüßten, als Schluß heraus und 23 erweist sich als Nachtrag, der durch die aufs bestimmteste festgehaltene Beziehung auf die ursprüngliche

jüdische Mission den 2. Teil der Rede vom 3. aufs schärfste scheidet, in dem diese Beschränkung nicht mehr festgehalten ist.

Es fragt sich aber, ob dieses Stück nicht ursprünglich eine andere Stelle in der Überlieferung gehabt hat. Mc und Lc setzen es bekanntlich als 2. Abschnitt des 1. Teils in die eschatologische Rede (Mc 13, 9—13. Lc 21, 12—19), dessen Stelle bei Mt durch eine prophetische Schilderung der Trübsale der Gemeinde vor den eigentlichen Wehen des Endes ausgefüllt ist. So fehlen denn dem Stück bei Mc und Lc alle die Züge, welche auf eine ursprünglich andere Bestimmung derselben hinweisen konnten: weder am Anfang noch am Schluß findet sich irgend eine Hinweisung auf die Mission. Es ergibt sich aber hieraus wohl, daß es in der Überlieferung überhaupt keine feste Stelle hatte, und sich allmählich seinen Platz nach dem Gesetze der Wahlverwandtschaft suchte. Es ist ein prophetisches Stück, das in großen Zügen das Los der Christen schildert, während Mt 24, 9—14 ganz bestimmt das Los der jerusalemischen Gemeinde im Auge hat.

Trotzdem also zugegeben werden muß, daß das Stück ursprünglich ohne feste Stelle war, ist ihm doch von Anfang an die Beziehung auf die Mission eigen gewesen. Ohne diese Annahme wäre nicht zu begreifen, warum Mt das in die Aussendungsrede eingefügt hat. 17b enthält zudem deutliche Anspielungen auf Predigtweisen der Jünger in jüdischem Gebiete, wobei sie den jüdischen und römischen Gerichten verfallen konnten. Mc aber hat die dem Stücke innewohnende Beziehung zur Mission dadurch bestätigt, daß er aus Mt 24, 14 die Worte hierher gesetzt hat: και εἰς παντα τα εθνη πρωτον δει κηρυχθηναι το εὐαγγελιον, während Lc sich mit größerer Treue an seine Vorlage angeschlossen hat.

3. Mt hängt dem 2. Teil der Rede noch einen 3. an, der den Charakter eines aus kleinen Abschnitten bestehenden Nachtrags trägt: 10, 24—42. Mt steht damit allein; Mc hat ihn nicht, bei Lc begegnen wir einigen Worten aus demselben an andern Orten und in andern Zusammenhängen gelegentlich wieder. Das einleitende Wort z. B. über das Verhältnis der Schüler zum Meister hat Lc in die Bergrede aufgenommen und mit parabolischen Sprüchen über die Aufgabe der Jünger zusammengestellt, 6, 40.

Die Ermahnung, sich vor den Menschen nicht zu fürchten und vom Bekenntnis abhalten zu lassen 10, 16—33, findet sich Lc 12, 2—9. Das Stück hat also in der Überlieferung festes Gefüge gehabt, es ist aber von Lc mit einigen sinngemäß angereihten Zusätzen versehen: 11—12

daß es den Jüngern nicht am Worte mangeln werde = Mt 10, 19f. Dazwischen ist 12, 10 ein Wort über die Verleugnung gestellt, das, weil den Sinn des Vorhergehenden abschwächend, nicht hierher gehört.

Die Verse 34—36 sind von Lc zum Schluß des Redestückes c. 12 gebracht (51—53) und auch wieder durch Zusatz (49f.) vermehrt. Es ist gewiß nicht zufällig, daß was in der Fassung des Mt zusammengehört, auch von Lc zusammengehalten ist, wie auch die anderweitige Verwendung Änderungen mit sich bringt, die Verse haben also wohl von Anfang an eine Einheit gebildet.

Dagegen läßt sich bei den folgenden, 37—39, annehmen, daß sie anfänglich nicht mit dabei gewesen sind. Sie erscheinen wie eine nähere Ausführung der Worte Mt 16, 24—26. Was dort aber ein Stück geschichtlicher Erinnerung ist, entbehrt hier der tieferen Motivierung.

Den wirkungsvollen Schluß zum Ganzen bilden 40—42, dem Schlusse der Bergpredigt nicht unähnlich. Vergleicht man damit Lc 10, 16 und Mc 9, 41, so gewinnt man den Eindruck, daß schon formell angesehen Vers 41 der spätere Ausbau des ursprünglich einfachen Gedankens ist, und materiell wird sich dieses Urteil weiter bestätigen.

Die vorstehende Skizzierung der Behandlung, welche die Aussendungsrede bei den einzelnen Synoptikern gefunden hat, ergibt, daß sie in der Anordnung und Gestaltung der evangelischen Texte mit bemerkenswerter Freiheit zu Werke gegangen sind, wo ihre Vorlagen eine solche gestatteten. Dies ist aber nur teilweise der Fall; mithin sind dieselben schon vor der durch die Synoptiker ihnen gewordenen Bearbeitung mit einem Teile ihres Bestandes in Gefüge und Zusammenhang gebracht gewesen, während ein andrer Teil diese erst durch sie erhalten hat. Lassen sich nun bestimmte Gesichtspunkte aufzeigen, nach denen sie bei Anordnung und Gestaltung des Textes verfahren sind, und welches sind dieselben? Es läßt sich von vornherein sagen, daß solche ihnen von zwei Seiten aus sich an die Hand gaben: einmal ist es die Rücksicht auf den Leserkreis gewesen, für den sie schreiben, und sodann kommt der aus derselben sich herleitende Zweck in Betracht, der sie bei der Sammlung der Reden und Erzählungsstücke geleitet hat. Erstere erklärt vornehmlich die Änderung und Weglassung einzelner Redewendungen, letzterer die Abweichungen in Anordnung und Verbindung.

II.

1. Versuchen wir daher zunächst den Zweck zu bestimmen, den Mt mit seiner großen Rede verfolgt.

Wir erinnern uns hier zuerst daran, daß Mt am Schlusse der Rede keine historische Notiz über die Aussendung der Zwölfe und etwaige Erfahrungen derselben bei dieser ersten Mission bringt, wie Mc und Lc. An sich ein unbedeutender Umstand, denn Mt erwähnt ja am Eingang schon die Tatsache der Aussendung: 10, 5 απεcτειλε. Aber es geht doch daraus hervor, daß dem Schriftsteller etwas anderes im Vordergrunde steht, als geschichtliche Ereignisse zu erzählen.

Viel mehr fällt der Umstand ins Gewicht, daß Mt die Auswahl und Namen der Zwölfe hier erst berichtet, richtiger gesagt nachholt. Eine geschichtliche Erinnerung hat Mt mit dieser kurzen geschichtlichen Einleitung sicher nicht reproduziert, und wenn er das nicht getan hat, so hat er es offenbar auch nicht tun wollen. Die Absicht, die er mit dem Ganzen der Aussendungsrede verfolgt, tritt im 3. Teil derselben mit genügender Deutlichkeit zutage. Die Zusammenstellung einer Reihe unter sich fast zusammenhangsloser und mit der Idee des Ganzen nicht in gleich engem Zusammenhang stehender Sprüche läßt sich nur begreifen, wenn wir in ihr die Absicht wirksam sehen, die Überlieferung von Worten Jesu für die Berufstätigkeit der Jünger auszuschöpfen. Mit andern Worten: Mt will eine umfassende Belehrung über die Aufgabe und die Schicksale der Jünger bei ihrer Missionsarbeit geben und hat zu diesem Zwecke die gesamte ihm vorliegende Überlieferung hier aufgeführt. Er ist mithin ebenso frei vorgegangen wie Mc und Lc. Seine großen Reden sind nicht als geschichtliche Niederschläge aufzufassen, sondern sie wollen dem lebendigen Bedürfnisse nach Belehrung aus dem Munde des Herrn selbst genügen.

2. Wenn man von Mt herkommt, kann man von vornherein geneigt sein, die Relationen bei Mc und Lc als die älteren und geschichtlich treueren Darstellungen des Sachverhalts anzusehen. Sie haben beide ein kurzes geschlossenes Stück, geschichtlich orientiert, eine kurze Anweisung Jesu an seine Jünger, in der man nichts finden kann, das in diesem Augenblicke zu diesen Jüngern nicht hätte gesprochen werden können. Den Schluß bildet die Notiz, daß die Jünger dem erhaltenen Befehle gemäß auszogen und die ihnen gewordene Vollmacht ausgeübt haben (Mc 6, 12f. Lc 9, 6). Und Lc kommt 9, 10 darauf zurück, indem er auch die Rückkehr der Jünger wieder erzählt.

Deutlicher als hier kann der Unterschied zwischen dem ersten und den beiden andern Evangelisten nicht zutage treten. Wo Mc und Lc mit einer geschichtlichen Notiz schließen, schließt Mt mit einem prophetischen Worte, das den Verächtern mit dem Los Sodoms droht

10, 15. Er erzählt nicht wie jene; die gebotene Rede wird ihm unter der Hand lebendig; was Jesus an seine Jünger geredet hat, redet er zu seinen Lesern, lebendig, persönlich, nicht in der Form geschichtlicher Erinnerung. Hat man hieraus nicht den Schluß zu ziehen, daß Mc und Lc reiner überliefert haben, also den geschilderten Tatsachen näher standen als Mt, der die Überlieferung durch Zutaten erweitert hat? In Wahrheit liegen aber die Dinge gerade umgekehrt. Mt schreibt für eine Zeit, in welcher man die überlieferten Worte Jesu in reichlichster Weise für das eigene Bedürfnis verwertete; man ist noch ganz und ausschließlich an das Wort des Meisters gebunden, aus ihm schöpft man Ermahnung und Stärkung. Die Gemeinde hat noch nicht begonnen, selbst produktiv tätig zu sein. Die Aufzeichnung der Herrnworte hat den Zweck, die Lehren und Grundsätze des Meisters in lebendiger Weise für das eigene Leben verwendbar zu machen. Die Mission hat noch keine oder doch nicht viel eigene Erfahrung hinter sich, welche sie leiten könnte. Mt schreibt also für die Zeit der ältesten jüdischen Mission. Mc und Lc stehen ferner. Sie zeigen bei diesem Stoffe nicht mehr und nicht weniger Interesse als bei jedem andern, sie referieren über die Tatsache der Aussendung der Zwölf, sie wollen ein Stück aus der Geschichte Jesu bieten, während Mt Belehrung über den Missionsberuf der Jünger gibt. Mc und Lc sind die Historiker, Mt ist hinsichtlich seines Zweckes vorwiegend praktisch orientiert.

Doch bedarf dieses Urteil über die beiden ersten auch wieder in etwas der Einschränkung; denn auch bei ihnen ist der spätere Standpunkt, den sie einnehmen, durchscheinend. Mc kennt jene Bestimmungen Jesu nicht mehr, welche die Mission auf Israel einschränken (Mt 10, 6. 23), während Mt sie in keiner Weise (auch 10, 18 nicht) über die Grenzen dieses Volkes hinausgehen läßt. Lc wiederum zeigt sich als Pragmatiker, der im Ausdrucke glättet, wo es ihm nötig erscheint. So ersetzt er das bei Mt und Mc sich findende θανατωϲουϲιν αυτουϲ durch εξ υμων (Mt 10, 21. Mc 13, 12. Lc 21, 16) und höchst bezeichnend ist die kommentierende Explikation des Gedankens: ο υπομειναϲ ειϲ τελοϲ ϲωθηϲεται (Mt 10, 22b) durch Lc 21, 19: εν τῃ υπομονῃ υμων κτηϲαϲθε ταϲ ψυχαϲ υμων. Das durch die veränderte Zeitlage schwer verständliche Wort erhält eine derselben entsprechendere Fassung.

3. Eingehende Erwägung bedarf in diesem Zusammenhange die Tatsache, daß Lc von zwei Aussendungen in c. 9 und 10 berichtet. Die gewöhnlich zur Erklärung für ausreichend gehaltene Annahme einer Dublette ist bei näherem Zusehen nicht haltbar. In c. 9 sind es 12,

20. 5. 1906.

hier 70 Jünger, die ausgesandt werden. Die Anweisungen für die Reiseausrüstung sind in c. 10 andere, zum mindesten ausführlichere, und was bedeutsam ist, das Wort vom Schicksal Sodoms (Mt 10, 15) ist hier eingereiht, 10, 12 und mit 10, 16 ist dem Ganzen ein Schluß gegeben, der sich wie eine Nachbildung des Schlusses von Mt 10 ausnimmt.

Ein Vergleich von Lc 9, 1—6 und 10, 1—16 ergibt folgendes: Der Eingang der Aussendungsrede in c. 10 ist detaillierter als Lc 9. Da finden wir das Wort, das auch bei Mt die Aussendung motiviert und einleitet, von der Ernte und dem Arbeitermangel, ebenso das von den Schafen und Wölfen, das bei Mt die Überschrift für den 2. Teil der Rede bildet. Die Anweisung über die Reiseausrüstung ist beidemal gegeben, doch zeigt sich dabei eine kleine Differenz. Lc 9 ist verboten, irgend etwas auf den Weg mitzunehmen, Stab, Tasche, Brot, Geld, zweiten Anzug. Dies in Übereinstimmung mit Mt 10, wo außerdem noch Schuhe verboten sind, und mit Mc 6, wo jedoch ein Stock gestattet und in Parenthese Sandalen befohlen sind.[1] Lc 10 aber setzt fest: kein Beutel, keine Tasche, keine Schuhe, kein Grüßen auf dem Wege; vom Stock und dem 2. Anzug ist nicht mehr die Rede. So geringfügig die Differenz zu sein scheint, so schwierig ist ihre Erklärung. Die Erlaubnis des Stockes und 2. Anzuges scheint auf größere Ausdehnung des Arbeitsfeldes hinzuweisen, die vorgesetzten Verbote jedoch nicht. Es wird aber hier wohl im Auge behalten werden müssen, daß Lc nach seiner eigenen Aussage am Anfange des Evangeliums nach literarischen Vorlagen gearbeitet hat, die er in historischer Treue, wo immer möglich, beizubehalten bemüht war; abweichende Bedürfnisse der Gegenwart bringen ihn nur dazu, die Vorlage unverändert neben die Variation zu stellen.

Zu weitergehenden Schlüssen ermächtigt nun aber ein Vergleich der Anweisungen über die eigentliche Missionsarbeit. Kap. 9 bietet in dieser Hinsicht nichts bemerkenswertes, es geht namentlich in keiner Weise über den Rahmen gedrängter geschichtlicher Erinnerung hinaus. Kap. 10 ist dabei umfangreicher, einzig steht in ihm 7 da: ϵν αυτῃ δϵ τῃ οικιᾳ μϵνϵτϵ, ϵϲθοντϵϲ και πινοντϵϲ τα παρ' αυτων· αξιοϲ γαρ ο ϵργατηϲ

[1] Die Anweisung kann ursprünglich nur dahin gelautet haben, daß Stock und Sandalen verboten sind. Die Annahme, daß sie anfangs gestattet, später verboten wurden, ist unmöglich. Die Erlaubnis in Mc 6 aus schlechter Überlieferung zu erklären, ist naiv. Am besten wird den Tatsachen die Annahme gerecht, daß Jesus genaue Anweisungen über diese Dinge überhaupt nicht gegeben hat, sondern nur ganz allgemeine, während das Detail derselben durch das spätere Herkommen bestimmt wurde.

του μισθου αυτου. Und im nächsten Vers kehrt derselbe Befehl wieder: εσθιετε τα παρατιθεμενα υμιν. Von selbst tritt dieser Stelle das Paulinische gegenüber: παν το παρατιθεμενον εσθιετε in 1 Cor 10, 27. Lc kann sich hier nur in Abhängigkeit von Paulus befinden; ein solches Gebot ist im Munde Jesu undenkbar, wie die Geschichte der ältesten Gemeinde unwiderleglich beweist. Es kann ihm nichts anderes dabei vorschweben als eine Anweisung für die Berührung mit heidnischen Häusern zu geben. So ist es auch nicht mehr die erste Mission, die ihm vor Augen steht. Die Ausgesandten sind ετεροι (10, 1) und ihre Zahl übersteigt die der anfänglichen 12 Boten beträchtlich; sie beschränken sich auch nicht mehr auf jüdische Landsmänner, die Scheu vor der Berührung mit den Heiden ist überwunden. Man ist damit jedenfalls in die Zeit gewiesen, welche die Gal 2 geschilderte Antiochener Episode charakterisiert, wenn man nicht vollends in die Zeit nach den großen Kämpfen des Apostels herabgehen will.

Des weiteren aber ergibt die Betrachtung von Lc 10, daß der Verfasser diese Rede nach einem bestimmten Schema gestaltet hat. Lc 10, 2—12 entspricht im Aufbau genau Mt 10, 5—15. Den 2. Teil der Mtrede zieht Lc wie Mc in die eschatologische Rede c. 21; daß er nun aber dafür in den Versen 13—15 Ersatz schafft, ist Beweis, daß ihm das Schema einer Vorlage vorliegt; ebenso weist darauf der Schluß in 16 hin, der an Mt 10, 40ff. auffallend erinnert und bei dem zu beachten ist, daß er hier wie bei den 8 Makarismen die Auflösung in ein Doppelwort vornimmt, daß er dann, obwohl er auf eine spätere Phase der Mission Bezug nimmt, das Wehe über die galiläischen Städte hat stehen lassen, erklärt sich wieder nur aus dem Doppelcharakter des Evangelisten: Treue gegen die Vorlage neben möglichster Berücksichtigung der Bedürfnisse der Gegenwart. Diese Behandlung haben die Reden Jesu aber sicher nicht erst durch Lc erfahren, sondern schon in der Zeit der mündlichen Überlieferung. Es ist etwas von der Sitte der christlichen Gemeindeversammlungen, das uns hier entgegentritt: ein Wort Jesu als geschichtliche Erinnerung fixiert, findet Verwendung und Anwendung auf spätere Verhältnisse. Solange dieselben sich nicht wesentlich von denen zur Zeit Jesu unterscheiden, findet jene fast unmerkliche Variation der Herrnworte statt, bei der Grundstock und Zutat sich fast nicht unterscheiden lassen; es ist lediglich in der Schnelligkeit der Entwicklung neuer Verhältnisse begründet, wenn das ursprüngliche Wort Jesu ohne Zutaten als reine geschichtliche Erinnerung aufbewahrt blieb. Es liegt in der Natur der Sache, daß Gemeinden auf fremdem

Boden, also heidenchristliche, sich zu solcher unparteiischen Aufbewahrung von Sprüchen besser eigneten, als judenchristliche, die der Kampf um das eigene Recht immer wieder zwang, die Worte des Meisters in direkte Beziehung auf ihre Lage und Verhältnisse zu bringen (cf. die ebjonitischen Stücke im Lc).

Fassen wir kurz zusammen:

1. Lc 9 ist geschichtliche Erinnerung, an der Form schon als solche zu erkennen, Lc 10 eine Anweisung für die Mission wie Mt 10.

2. Als Zweck der Diremtion kann nicht gefunden werden: Rücktragung der späteren geschichtlichen Entwicklung in das Leben Jesu selbst; sondern Lc will in ausgebreiteterer Weise als Mt dem Doppelzweck gerecht werden, den jeder Evangelist verfolgt, wenngleich der eine mehr die geschichtliche, der andere die praktische Seite hat hervortreten lassen.

3. Lc 10 ist nach dem Schema von Mt 10 gearbeitet.

III.

Es ist schon oben erwähnt worden, daß der 2. Teil der Aussendungsrede bei Mc und Lc in die eschatologische Rede eingestellt worden ist. Mt 24, 9—15 ist ursprünglicher Bestandteil der kleinen Apokalypse. Beide Abschnitte, 10, 16—23 und 24, 9—15 sind eng miteinander verwandt, ja man kann sagen, aus einer Wurzel erwachsen. Es ist beidemal eine Schilderung des Schicksals, das die Jünger zu erwarten haben. Mt 24, 9—15 zeigt sich indessen auf den ersten Blick viel feiner detailliert als 10, 16—23; es ist eine aus lebendiger Erfahrung heraus entworfene, in prophetischem Tone gehaltene Schilderung des Zustandes der Christengemeinde, wohl der jerusalemischen, indes 10, 16—23 jedes Eingehen auf eine bestimmt erkennbare geschichtliche Lage vermeidet. So legt sich die Vermutung nahe, daß 10, 16—23 älter ist als 24, 9—15, die wir sogar dahin weiterführen können, im letzteren Abschnitt die von späterer Erfahrung diktierte Ausführung des älteren prophetischen Stückes zu sehen.

Das höhere Alter von 10, 16—23 beweisen folgende Züge:

In 24, 9—15 ist schon von innerer Zerrissenheit der Gemeinde, Gefährdung ihrer Einheit und ihres Glaubensstandes die Rede; Mt 10 weiß davon noch nichts. Hier ist als Schauplatz der Geschichte der Gemeinde das jüdische Land angenommen, Ortsgericht, Synagoge und römische Beamte bilden die gerichtlichen Instanzen; dort ist der älteste und engste Schauplatz verlassen, die Heiden als solche sind die Feinde

der Gemeinde. Man vergleiche 24, 9b mit 10, 22a, wo των εθνων fehlt. Wenn es 10, 22b heißt: ο υπομειναϲ ειϲ τελοϲ ουτοϲ ϲωθηϲεται, so ist dieses Wort in 24, 13 genau wiederzufinden; aber der Nachtrag 14 betont noch geflissentlich, daß das Ende nicht kommen könne, ehe die begonnene Heidenmission zu Ende geführt sei. Und das ist der entscheidende Punkt: während 10, 23 die Vollendung der jüdischen Mission noch nicht ins Auge zu fassen gewagt wird, erweitert 24, 14 die Hoffnung dahin, daß vor dem Ende noch der Erdkreis mit dem Evangelium erfüllt werden müsse.

Vergleicht man die beiden Texte näher, so gewinnt man ein höchst lehrreiches Resultat. Es sind denselben einige Ausdrücke wörtlich gemein.

10, 17:	παραδωϲουϲιν γαρ υμαϲ	24, 9:	τοτε παραδωϲουϲιν υμαϲ ειϲ θλιψιν
10, 22a:	και εϲεϲθε μιϲουμενοι υπο παντων δια το ονομα μου	24, 9b:	Των εθνων δια το ονομα μου
10, 22b:	ο δε υπομειναϲ ειϲ τελοϲ ουτοϲ ϲωθηϲεται	24, 13:	gleichlautend.
10, 21:	παραδωϲει αδελφοϲ αδελφον.	24, 10:	και αλληλουϲ παραδωϲουϲιν.

In den angeführten Versen haben wir das Gerippe des Abschnittes. Um diesen Kern her ist beiderseits eine Füllung gelegt, die sich als die von der jeweiligen Erfahrung diktierte Ausführung der Grundgedanken charakterisieren läßt.

Hier lüftet sich der Schleier etwas, der über den Entstehungsverhältnissen unserer Synoptiker liegt. Wir finden 1) eine Anzahl kurzer, prägnant gefaßter prophetischer Sprüche, welche wie festes Gestein in der noch nicht zur Konsolidation gekommenen Masse der Überlieferung liegen; 2) eine sinngemäße Ausführung derselben, sprachlich schon von ihnen geschieden, inhaltlich Erweiterungen, wie sie die Erfahrung darbot.

So blicken wir von hier aus auf zwei Epochen der Überlieferung. Die erste ist die, welche die erste Gattung von Herrnworten gefaßt und verbunden hat; die zweite hat sie mit weiteren Ausführungen versehen und in größere Zusammenhänge gestellt. Sie werden dabei wie Themen zu Lehrvorträgen behandelt. Die 3. Stufe wäre dann die, welche die so entstandenen größeren Redestücke in den geschichtlichen Zusammenhang gestellt hat (die Evangelienbildung).

Wir hätten also vor der Bildung unserer Evangelienliteratur zwei Stufen zu unterscheiden: 1) Die Fixierung und Sammlung der Herrnworte; ursprünglich mündlich zu denken, bald auch schriftlich aufgenommen. 2) Die Zusammenstellung derselben nach der inneren Verwandtschaft, wobei erläuternde Zusätze angefügt, wohl auch kurze geschichtliche Einleitungen beigegeben wurden.

Demnach hat die literarische Tätigkeit bei den Redestücken begonnen, und sich nur um kurze Einleitungen zu denselben bemüht. Ob daneben von Anfang an auch eine entsprechende Sammlung und Verarbeitung der Taten Jesu, sowie seines Lebensganges herging, oder ob die Tätigkeit der Gemeinde an diesem Teil erst später eingesetzt hat, kann nicht wohl entschieden werden.

IV.

Die Aufgabe dieser Skizze schließt noch eine kurze Untersuchung über die Aussendung der ersten Jünger durch Jesus zu der von den Evangelisten angenommenen Zeit ein.

1. In der Relation des Mt ist im ganzen die geschichtliche Erinnerung stark verblichen, wie schon die beiden Züge beweisen, daß die Namen resp. die Erwählung der Zwölfe nachgetragen wird, die Rückkehr der Ausgesandten aber mit keinem Worte erwähnt. Durch die ganze Rede hindurch sind ferner Merkmale späterer Anschauungen zerstreut. Ja das Schicksal Jesu erscheint 10, 24 schon als abgeschlossen, der Kreuzesweg 10, 38 als vollendet; die Verse 26/27 spiegeln schon die erste Entwickelung der Missionsgeschichte, und die Schlußworte nehmen auf die Hauptämter der Gemeinde Bezug. Wie bleibt da die Möglichkeit, eine bestimmte geschichtliche Erinnerung in diesem Stück anzunehmen?

2. Bei Mc ist vor allem der Zusammenhang, in dem das Stück erscheint, im Auge zu behalten. Es bildet den Kopf eines Abschnittes, der von 6, 7—56 geht und aus 6 Stücken besteht. Er teilt sich deutlich in zwei Hälften; die erste beginnt mit der Aussendungsrede, bringt sodann das Urteil des Herodes über Jesus, an das die Geschichte der Enthauptung des Täufers angehängt wird, und schließt mit der Erwähnung der Rückkehr der Zwölfe, die zu einer Schilderung der umfassenden Arbeitswirksamkeit Jesu erweitert wird, 6, 30—33.

Der 2. Teil beginnt mit dem Speisungswunder, reiht daran den

Wandel auf dem See und schließt ebenso mit einem Ausblick auf die großartige Wirksamkeit Jesu in der Gegend Genesaret.

Der gemeinsame Gedanke des ganzen Stückes ist der der Erweiterung der Mission Jesu: Land, Stadt, Königshof sind voll von ihm. Der erste Teil handelt von der Aufgabe der Jünger, ihrer Ausrüstung, ihren Gefahren in der Nachfolge ihres Herrn, der zweite stellt als Gegenbild dessen mächtige Durchhilfe heraus. Die beiden Wundergeschichten verwandeln sich unter der Hand in Allegorien, die sich diesem Zweck unterordnen. Das Ganze hat somit nicht den Charakter einer erschöpfenden Beschreibung der erweiterten Tätigkeit Jesu, sondern wendet sich an die Jünger, hält ihnen Aufgabe, Gefahr und Hilfe vor. Was bei Mt durch die große Aussendungsrede geschieht, das leistet Mc durch diese kurzen, um sie herum gruppierten Erzählungen. Und es kann das wohl als eine Bestätigung dafür angesehen werden, daß dem Stücke von Anfang an ein lehrhafter Charakter beigelegt wurde.

Mehr noch als Mc macht Lc diesen Eindruck, der in c. 10 deutlich auf die Bedürfnisse späterer Zeiten Bezug nimmt.

So läßt sich wohl zusammenfassend sagen, daß das Stück ursprünglich als Spruchstück verfaßt war, und die Notiz von der Jüngeraussendung erst nachträglich bei seiner Einreihung in die Überlieferung angefügt wurde.

Einige pragmatische Erwägungen bestätigen endlich unser Urteil über die Aussendung. Es ist schon wiederholt mit Recht hervorgehoben worden, daß sich an die erste Aussendung eine zweite nicht anschließt, spätere Versuche sogar mißlingen. Entscheidend aber ist die Erwägung, daß Jesus seine Jünger nicht wohl ausgesandt haben kann, ehe sie zum Glauben an seine Messianität gekommen waren, was vor dem Petrusbekenntnis bei Caesarea Mt 16, 13ff. nicht der Fall war.

[Abgeschlossen am 12. Mai 1906.]

Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen.

Von Dr. Ivan Franko in Lemberg.

III. Revelatio sancti Stephani.

I.

Wie bekannt, wird in dem Decretum Gelasianum unter den neutestamentlichen Apokryphen, in unmittelbarem Anschluß an die „Revelatio sancti Pauli apostoli" eine sonst nicht näher bekannte apokryphische Schrift „Revelatio sancti Stephani" erwähnt. Herr P. v. Winterfeld hat nun in dieser Zeitschrift (Bd. III, 358) darauf hingewiesen, daß es sich bei dieser zweiten Revelatio möglicherweise um keine Apokalypse, ähnlich der bekannten Paulus-Apokalypse handelt, sondern daß hier die nicht weniger bekannte „Epistola Luciani ad omnem ecclesiam de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum" gemeint sein könne und eine „Apokalypse" des Stephanus niemals existiert hätte. Ich denke, daß der weiter mitzuteilende, in kirchenslavischen Übersetzungen vorhandene Text uns möglich macht, der Lösung dieser Frage etwas näher zu treten, und es sei mir darum erlaubt, zuerst die Anfangskapitel jener Lucianischen Epistel etwas näher zu betrachten.

Seit dem J. 415 ist in Westeuropa ein Schreiben des jerusalemitischen Priesters Lucianus über die von ihm bewerkstelligte Auffindung der Reliquien des heil. Stephanus Protomartyr, des Nicodemus, Gamaliels und dessen Sohnes Abibus in Caphargamala nahe bei Jerusalem bekannt. Vermittler dieser Bekanntschaft war Avitus, ein spanischer, damals in Jerusalem weilender Priester, welcher, mit jenem Lucianus persönlich bekannt, denselben bewogen haben soll, die Geschichte jener wunderbaren Reliquienauffindung niederzuschreiben, seine Schrift sodann aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte und zusammen mit

einigen Reliquienpartikeln des Stephanus durch die Hände des Orosius nach Spanien schickte.[1]

Nun gibt es von diesem lateinischen Texte der Lucianischen Epistel zwei Rezensionen, die sich nicht nur stilistisch, sondern vielfach auch sachlich, wenn auch nur in untergeordneten Details voneinander unterscheiden. Das griechische Original der Epistel war aber unbekannt, bis es vor kurzem von dem bekannten Gräcisten Papadopulos-Kerameus in einem Cod. Sabaiticus der Jerusalemer Patriarchenbibliothek aufgefunden und im fünften Bande seiner Ἀνάλεκτα τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας (Petersburg 1898, S. 28—53) herausgegeben wurde.[2] Jetzt erst sind wir in den Stand gesetzt, uns vom Original sowie von der Übersetzung des Avitus ein richtiges Urteil zu bilden. Da aber das ganze, an sich ziemlich unbedeutende Werkchen für unser Thema gleichgültig ist, so wollen wir nur die 3 Anfangskapitel des lateinischen, resp. Kap. I—IV des griechischen Textes näher betrachten, und dabei besonders jene Stellen hervorheben, welche den Kreis der neutestamentlichen Apokryphen berühren, d. h. von den im N. T. erwähnten Personen, von ihrem Leben oder Tode Dinge sagen, welche in den kanonischen Schriften nicht vorkommen.

Der lateinische Text (beider Rezensionen) enthält in Kap. I ein kurzes Exordium, worauf in Kap. II die Erzählung anhebt. Lucianus schläft am 3. Dezember des J. 415 in loco sancto bapisterii, wo er gewöhnlich als Wächter des Kirchenschatzes schlief; da erscheint ihm im Traume ein ehrwürdiger, graubärtiger Mann in Priesterkleidung, mit gesticktem Kreuzeszeichen auf der weißen Stola und mit einer goldenen Gerte in der Hand. Er berührt ihn mit der Gerte, ruft ihn dreimal beim Namen und heißt ihn zum jerusalemitischen Bischof Johannes gehen und demselben die Weisung bringen, er möge sobald als möglich den Redner und seine Genossen aus der bisherigen Vernachlässigung heraufholen und ihnen ein würdiges Denkmal errichten. Ihre Reliquien werden der ganzen, von schrecklichen Unglücksfällen heimgesuchten Welt zum Segen und Troste gereichen. (Kap. III): Lucianus fragt: „Wer bist du, Herr, und wer sind deine Genossen?“ Worauf er antwortet: „Ich bin Gamaliel, welcher Paul, den Apostel Christi, erzog und das Gesetz lehrte

[1] Siehe den Brief des Avitus, dem Texte der Lucianischen Epistel vorgedruckt, in Augustini Opera, ed. Benedict XVII, 2191, vgl. Migne, Patrol. lat. XLI, 805—808.

[2] Für den Hinweis auf diese Publikation und die gütige Mitteilung des betreffenden Buches spreche ich hier dem Hochw. P. Hippolyt Delehaye in Brüssel meinen herzlichen Dank aus.

in Jerusalem. Und neben mir im östlichen Teile des Grabes liegt mein Herr Stephanus, welcher gesteinigt wurde von den Juden und den Ältesten der Priesterschaft in Jerusalem für Christum außerhalb des östlichen Tores, welches nach Cedar führt; dort lag er Tag und Nacht hingestreckt, da ihm auf Befehl der gottvergessenen Fürsten kein Begräbnis gegönnt wurde, damit sein Körper von den Tieren gefressen werde. Doch durch Gottes Willen berührte ihn keines, weder ein Tier, noch ein Vogel, noch ein Hund. Ich, Gamaliel, Mitleid fühlend mit dem Diener des Christus, und verlangend, Lohn und Anteil mit dem heiligen Manne im Glauben zu empfangen, schickte in der Nacht einige andächtige und an Christum glaubende, in Jerusalem inmitten der Juden wohnende [Männer], und ermahnte sie, und gab ihnen die nötigen Hilfsmittel, und bewog sie, insgeheim zu gehen und seinen Körper auf meinem Wagen in mein Landgut Caphargamala, 20 Stadien von der Stadt entfernt, zu führen, und ließ ihn hier 40 Tage lang beweinen, und hieß ihn in meinem Grabmal in der östlichen Nische (theca) bestatten, und hieß ihnen alles geben, was notwendig war zu seiner Beweinung. Der andere aber, welcher in der anderen Nische beigesetzt ist, ist Herr Nicodemus, welcher zum Heiland Jesu in der Nacht gekommen war und das Evangelium von ihm hörte und herauskommend von Christi Jüngern getauft wurde. Und als dies die Juden erfuhren, setzten sie ihn von seinem Amt ab und verfluchten ihn und vertrieben ihn aus der Stadt. Auch diesen habe ich, Gamaliel, da er eine Verfolgung für Christum erlitten hatte, in meinem Landgut aufgenommen, gab ihm Nahrung und Kleidung bis an sein Lebensende, und nach dem Tode begrub ich ihn ehrenvoll neben dem Herrn Stephanus. Ähnlich auch Abibus, mein liebster Sohn, welcher mit mir die Taufe Christi empfing von seinen Jüngern, und, nachdem er 20 Jahre gelebt hatte, vor mir starb und begraben wurde in der dritten, höheren Nische, wo auch ich nach späterem Tode beigesetzt worden bin. Meine Frau aber, Ethna mit Namen, und mein Erstgeborener, Selemias, weil sie keine Anhänger des Christenglaubens sein wollten, wurden in einem anderen Landgute ihrer Mutter, d. h. in Capharsemelia begraben.“ Das weitere ist für uns gleichgültig.

Die zweite Rezension, im ganzen wortreicher, legt dem Geiste Gamaliels folgende Worte über Nicodemus in den Mund: „Jener andere aber, welcher mit ihm liegt, ist Nicodemus, mein Neffe, welcher in der Nacht zum Heiland zu kommen pflegte, um Worte der Wahrheit zu vernehmen und durch das Wasser und den hl. Geist wiedergeboren zu werden. Nachdem er den Herrn gehört hatte, wurde er von den heiligen

Aposteln Petrus und Johannes getauft. Wegen dieser Taufe grollten dem Nicodemus die Ältesten der Priesterschaft und gedachten ihn totzuschlagen; doch aus Rücksicht auf meine Würden und seine Verwandtschaft mit mir taten sie das nicht. Dennoch gaben sie ihm viele Schläge, ließen ihn halbtot liegen, verfluchten und vertrieben ihn aus der Stadt und konfiszierten (diripientes) alle seine Habe. Ich aber ließ auch ihn aufheben und in mein Gut führen, und gab meinem Verwalter die Weisung, ihm alles Nötige zu geben. Nachdem er eine kurze Zeit noch gelebt hatte, entschlief er im Herrn."

Diesen drei Anfangskapiteln der lateinischen Epistel entsprechen vier Kapitel des griechischen Textes, und zwar so, daß Kap. I des Griechen im lateinischen Texte keine Parallele hat. Hier wird nämlich in Kürze das Martyrium des hl. Stephanus nach den Acta Ap. erzählt, und an das dort über den Tod des Märtyrers Gesagte noch eine ziemlich unklare und mit dem Nachfolgenden im Widerspruch stehende Notiz hinzugefügt, daß „einige gläubige Männer herbeikamen, καὶ ἐποίησαν γλωσσόκομον περσεινόν, legten ihn unter einen Hügel (ἐκ πλαγίας τοῦ βουνοῦ), schrieben seinen Titel mit syrischen Lettern ‚Chiliet', erhoben ein großes Wehklagen nach ihm und kehrten, ihre Brüste schlagend, nach Jerusalem zurück".

Kap. II des griechischen Textes ist eine Dublette zum Kap. IV desselben und Kap. III des lateinischen Textes. Was dort Gamaliel dem Lucian im Traume von sich erzählt, wird hier in der dritten Person von Gamaliel erzählt. Nur wird hier gesagt, daß in der Nacht nach Stephanus Tode Gamaliel sich zu den Aposteln begibt (προσπεσὼν τοῖς ἀποστόλοις ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ) und dieselben zu bewegen sucht mit ihm hinauszugehen und den Körper des Märtyrers bestatten zu helfen. Im Kap. IV aber finden wir keine Spur einer solchen Unterredung Gamaliels mit den Aposteln, sondern es wird gesagt, er hätte ἄνδρας εὐλαβεῖς καὶ πιστοὺς ἤδη σὺν ἐμοὶ γεγονότας ἐν Χριστῷ hingeschickt und die Leiche in seinem Gute Caphargamala bestatten lassen. Davon, daß die Leiche bereits in einem Sarge geborgen war, wie im Kap. I gesagt wurde, finden wir weder in Kap. II noch in Kap. IV eine Spur. Die Episode vom Nicodemus wird im griechischen Texte beidemal so erzählt, wie in der lat. Rezension B.: Nicodemus ist Gamaliels Neffe, wird von Petrus und Johannes getauft, von den Juden verflucht, beraubt, vertrieben und halbtot geschlagen (ἀλλ' ἀναθηματίσαντες αὐτὸν καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ ἁρπάσαντες εἰς ὄνομα τοῦ ναοῦ, τῆς πόλεως ἐξώρισαν αὐτόν, καὶ πληγαῖς οὐ ταῖς τυχούσαις αἰκίσαντες ἡμιθανῆ κατέλιπον αὐτόν).

Kap. III des griechischen Textes bietet gewissermaßen eine Parallele zu Kap. I des lateinischen, allein mit einer sehr charakteristischen Umformung, welche auf die Schriftstellerei des Avitus ein eigentümliches Licht zu werfen scheint. Ich lasse hier diese beiden kurzen Texte parallel miteinander folgen:

Visio quae apparuit meae pusillitati a Deo ter, de revelatione reliquiarum beati et gloriosi protomartyris Stephani et primi diaconi Christi, et Nicodemi qui in evangelio scriptus est, et Gamalielis qui in Actibus Apostolorum nominatur, necessarium duxi pandere vestrae in Christo Dilectioni, imploratus ac magis jussus a sancto et Dei cultore patre Avito presbytero, ut secundum fidem consummatam interroganti quasi filius patri obaudiens, sicut cognovi, cum omni simplicitate impiger integre indicarem omnem veritatem.

Ὁ δὲ ἀγαθὸϲ καὶ φιλάνθρωποϲ θεὸϲ ἔτι μᾶλλον ὑψῶϲαι βουλόμενοϲ τὸ κέραϲ τοῦ Χριϲτοῦ αὐτοῦ, τουτέϲτιν τὸ κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου, εὐδόκηϲεν διὰ τῆϲ ἐμῆϲ ἀνικανότητοϲ ἐπ᾽ ἐϲχάτων τῶν ἡμερῶν ἀποκαλύψαι τοὺϲ ἁγίουϲ αὐτοῦ δούλουϲ, λέγω δὴ τὸν μακάριον καὶ ἔνδοξον Στέφανον τὸν πρωτοδιάκονον καὶ πρωτομάτυρα καὶ αὐτόπτην τῆϲ οὐρανῶν βαϲιλείαϲ, ἔτι δὲ καὶ Νικόδημον τὸν ἐν τοῖϲ εὐαγγελίοιϲ ἐπὶ ἀγαθῇ μνήμῃ μακαριζόμενον, Γαμαλιήλ τε τὸν ἐν ταῖϲ πράξεϲι τῶν Ἀποϲτόλων ἐπὶ ἀγαθαῖϲ ϲυμβουλίαιϲ εὐχαριϲτούμενον, καὶ Ἄβιβον τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν ἐν τῇ Γραφῇ μὲν οὐκ ἐμφερόμενον, ἐν δὲ τοῖϲ ἀγράφοιϲ μετὰ τῶν ἁγίων ϲυναριθμούμενον, καθὼϲ καὶ ἡ δηλωθεῖϲα τῇ ἐμῇ ἀναξιότητι ὅραϲιϲ ἐκ τρίτου ἐϲήμανεν.

Aus der Vergleichung dieser beiden Texte sehen wir, daß der lateinische entweder gar nicht von Avitus herstammen kann, oder aber daß Avitus sich einer unerhörten Renommisterei schuldig machte, indem er sich selbst einen heiligen Mann nennt und sich einen großen Einfluß auf den Lucianus, ja eine Autorität über denselben zuschreibt, wovon jener gar nichts weiß. Der griechische Text weiß nichts von Avitus und hat überhaupt gar nicht die Form einer Epistel, sondern ist in der schlichteren Form der Relation eines Augenzeugen gehalten. Ob das prahlerische lateinische Exordium wirklich von Avitus, oder von einem späteren Bearbeiter der Rezension geschrieben ist, will ich nicht entscheiden; es ist immerhin möglich, daß die Rezension B, so wie in der Episode mit dem Nicodemus, auch hier das Ursprünglichere bietet, indem sie dieses Kap. I ganz kurz faßt: „Revelationem sancti Stephani, quae mihi per gratiam Domini et Salvatoris nostri ostensa est, dignum duxi, ut vestrae panderem sanctitati, non jactantia quadam, sed ad confirmationem audientium". Doch scheint mir gegen die größere Ursprünglichkeit dieses schlichten Wortlautes der Umstand zu sprechen, daß an den griechischen Text des Kap. III hier fast nichts mehr erinnert.

Dieser Zwiespalt der lateinischen Textgestalt scheint von vornherein den Gedanken auszuschließen, daß wir im Lateinischen die ursprüngliche, originelle Form des Lucianischen Werkchens, im Griechi-

schen aber eine spätere Bearbeitung haben, was nach der Beschaffenheit der Handschrift, aus welcher Herr Papadopulos-Kerameus seinen Text veröffentlicht hat, immerhin möglich wäre. Eben das Kap. III des griechischen Textes scheint ursprünglicher und authentischer zu sein, als beide lateinischen Exordien und dürfte als ein integrierender Teil des Lucianischen Textes, als richtige Einleitung zur Erzählung seines eigenen Anteils an der Wundergeschichte betrachtet werden. Wenn es sich wirklich so verhält, so gewinnen wir aus der Betrachtung dieses Kapitels sowie aus der Vergleichung des griechischen Textes einige interessante Gesichtspunkte für die Geschichte dieser Tradition.

Erstens ist dieses Kap. III im Griechischen keineswegs der Anfang des Werkchens, wie es das ihm analoge Exordium im Lateinischen ist; es deutet auf Vorhergehendes, bildet dessen Abschluß und leitet zu einem besonderen zweiten Teil über. Der lateinische Bearbeiter hat dieses Vorhergehende weggelassen und mußte darum auch das Kap. III entsprechend umformen.

Zweitens bildet das gegenwärtig dem Kap. III Vorhergehende nur eine notdürftige, fragmentarische Lückenfüllung: Kap. II wurde nämlich a posteriori aus Kap. IV präpariert, während das Kap. I aus den Act excerpiert, nur am Schluß ein Anhängsel von fremdartigen, mit der weiteren Erzählung in Widerspruch stehenden Elementen aufbewahrt hat. In dieser Form konnte die Erzählung doch nicht aus Lucians Feder hervorgeflossen sein.

Drittens finden wir weiter: im Kap. IV des griechischen Textes, wenn wir denselben mit der Rezension B des lateinischen Textes vergleichen, daß der Lateiner hier Ursprünglicheres zu bieten scheint. Nachdem er die Erscheinung des Gamaliel geschildert hat, fährt dieser Text also fort: Et cum hoc viderem, haesitans intra memet ipsum dicebam: „Quis putas est? de Deo est, an ex adversa parte?" Nec enim oblitus fueram verbi Apostoli dicentis: „Nam et ipse satanas transfigurat se in angelum lucis" (II Cor XI, 14). Cum ergo viderem eum deambulantem, cogitare coepi in corde meo et dicere: „Si hic homo de Deo est, tertia vice me nomine meo clamabit; quod si me semel vocitaverit, non illi dabo responsum". Es ist höchst zweifelhaft, daß wir es hier mit einer rhetorischen Ausschmückung des lateinischen Übersetzers zu tun haben, und doch hat der uns bekannte griechische Text von diesem Absatz gar nichts.

Nach diesen Bemerkungen dürfte es vielleicht nicht zu viel gesagt sein, wenn ich behaupte, daß uns keiner der bisher bekannten Texte

die Lucianische Schrift voll und unverdorben aufbewahrt hat, daß die lateinische Rez. A dem Original am fernsten, die Rez. B demselben hie und da näher steht, als der griechische Text, daß sie beide aber eine vollkommene Unterdrückung eines ersten Teiles der Schrift gemeinsam haben; auch der griechische Text bietet diesen ersten Teil nicht, obwohl er ihn durch sein Kap. III postuliert, durch Kap. I und II notdürftig ausfüllt, durch ein Fragment des Kap. I sowie durch den Titel „Μαρτύριον τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου καὶ ἡ εὕρεσις τῶν λειψάνων αὐτοῦ" dessen Inhalt ahnen läßt. Also über das Martyrium des Stephanus sollte im ersten Teile der Schrift ausführlich berichtet werden, und der gegenwärtige Schluß des Kap. I beweist, daß es auch in einer von den kanonischen Act abweichenden Art geschah.

Wir können in unserer Betrachtung noch einen Schritt weiter gehen. Wenn Herr P. v. Winterfeld die Frage aufwirft, ob wohl diese Lucianische Schrift, die wir aus beiden lateinischen sowie aus der griechischen Rezension kennen, nicht jene von Gelasius auf den Index gesetzte Revelatio sancti Stephani ist, — so müssen wir mit der Frage antworten: was in aller Welt sollte den oder die Verfasser des Gelasianum bewogen haben, diese sowohl dogmatisch als auch ethisch ganz inoffensive, vom heiligen Augustinus oft benützte, in der gewöhnlichen Schablone der in jener Zeit so beliebten Mirakelgeschichten gehaltene Schrift auf den Index zu setzen? Ich denke, daß man eine ausreichende Antwort auf diese Frage schwerlich finden wird. Nein, die im Gelasianum vermerkte Revelatio sancti Stephani dürfte doch mit der Lucianischen Schrift in ihrer jetzigen Gestalt nicht identisch sein!

Etwas anderes wäre es, wenn wir den logisch erschlossenen ersten Teil der Schrift, die vom kanonischen Text abweichende Geschichte vom Martyrium Stephani besäßen, — da wäre es vielleicht möglich, auf alle vorher aufgeworfenen Fragen ausreichend zu antworten. Ich glaube nun diesen von späteren Bearbeitern sorgsam getilgten Teil der Lucianischen Revelatio in kirchenslavischer Übersetzung gefunden zu haben, und zwar in zwei Lemberger Handschriften südrussischer Provenienz, beide an der Grenzscheide des XVI. und XVII. Jahrh. geschrieben. Es sind eigentlich ebenfalls zwei Rezensionen sui generis, die ich beide in dem im J. 1902 erschienenen dritten Bande meiner Sammlung der in südrussischen (ukrainisch-ruthenischen) Handschriften vorkommenden Apokryphen (Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum) veröffentlicht habe. Ich nannte diese beiden Texte Rezensionen sui generis, weil der Grundtext in beiden bis auf geringe sprachliche Abweichungen fast

identisch ist und sie sich nur durch eine Anzahl größerer oder kleinerer Stellen unterscheiden, welche in einer Rezension vorhanden, in der anderen aber systematisch getilgt worden sind. Da ich mir anfänglich über den Charakter dieser Kürzungen nicht klar war und den kürzeren Text auch für den ursprünglichen hielt, so druckte ich denselben vollständig ab (Monumenta III, 28—33) und fügte sodann die Paralipomena der anderen Handschrift besonders hinzu (S. 256—258). Ich gebe nun hier beide Rezensionen in einem Texte vereinigt in wortgetreuer Übersetzung wieder; es genügt, das in der ersten Handschrift (sie gehörte einst dem Basilianerkloster Zamostj und darum signiere ich sie kurz Zam.) Getilgte und in der zweiten, in Lemberg geschriebenen (Lemb.) Enthaltene in eckige Klammern zu setzen; die Zusammenstellung dieser Tilgungen wird uns auch die leitende Absicht derselben erkennen lassen.

II.

Im Monat Dezember am 24. Tage. Das Martyrium des heiligen großen Protomartyr Stephanus. Gott Vater segne.

Des guten Andenkens Würdiges, Geliebteste, bemühte ich mich für die Kirche Christi das unter uns verbrachte Leben, weiter das Gebet für die Welt und Ertragung der Marter und den Kranz der Vollkommenheit und das Siegesgeschenk des hohen Berufes des heiligen Märtyrers Stephanus aufzuschreiben.

Es war in jener Zeit nach der körperlichen Ankunft unseres Herrn Jesu Christi und nach seinem Kreuzesleiden und nach dem Tode und auch nach der Auferstehung und nach der Himmelfahrt und der Rückkehr zum Vater. Als zwei Jahre vorübergegangen waren, war ein großer Streit unter den Juden und Griechen wegen Jesu des Nazareners, wie er geboren wurde und wie er im Körper lebte und gekreuzigt wurde und starb und als der Erste von den Toten auferstand. Die einen [von den Juden und Sadducäern und Pharisäern und Griechen] sprachen, ein Prophet wäre erschienen; [die anderen sprachen: Nein, er verführte das Volk]; die anderen wieder sprachen, Jener sei ein Gottessohn gewesen. Und es war ein großes Geschrei im Volk, denn es hatten sich viele griechisch gelehrte Männer versammelt, viele Weisen von Äthiopien, aus der Thebais und aus Alexandrien, aus Jerusalem und aus Asien, auch von Mauretanien und von Babylon; und von der ersten bis zur vierten Stunde dauerte das Geschrei, gleichsam wie ein großer Donner. Da stand Stephanus auf einem erhöhten Orte, ein gelehrter

und weiser Mann, geehrt von allen Leuten, aus dem Geschlecht Abrahams, aus dem Stamme Benjamins, und nachdem er mit der Hand gewinkt hatte, sprach er mit großer Stimme: „Brüder alte und junge, höret mich nun. Wozu erhebt ihr ein so großes Geschrei, daß ganz Jerusalem zusammengelaufen ist? Selig aber ist jener Mann, der nicht zweifelte[1] an Christum Jesum, den Sohn des lebendigen Gottes. Denn dieser ist es, der durch die Klugheit der Menschenliebe herabkam vom Himmel wegen unserer Sünden, und wegen menschlicher Roheit hineinkam in den Schoß einer reinen Jungfrau, welche seit der Welterschaffung dazu gewählt worden war. Als Adam, der Vater der ganzen Welt, sein Weib benannte und sprach: ‚Diese wird genannt werden Mutter des Lebens', so wurde in Wahrheit jenes Mädchen ‚Leben' genannt, welches auch der Schrift gemäß gebar. Und Christus wurde ein Mensch ohne Sünde, und wie er als Mensch geboren wurde, erfüllte sich die ganze Welt mit Licht. Der Feind aber, darauf seine Hoffnung bauend, daß er als Kind körperlich geboren werden sollte, verleitete den Herodes zu seiner Ermordung, und er mordete 14 Tausend neugeborene Kinder. Auch das war aus Menschenliebe, damit die reinen Kinder für das Heil der Menschen beten. Wie schlecht glaubt ihr an meinen Herrn Jesum Christum, welcher unsere Blinden sehend machte und euere Aussätzigen heilte und Dämonen vertrieb! Damit er aber auch die erste Versuchung verfluche, welche durch den Baum geschah, wählte er den ehrwürdigen Baum, wurde Kreuzesträger, und als er für alle in den Hades kam, zermalmte er die Gewalt des Todesreichsbesitzers, und am dritten Tage belebte er alle. Aber wehe den Ungläubigen, wenn er abermals kommt, um zu richten die Lebenden und die Toten! Da wird Feuer vor ihm gehen und um ihn ein großer Sturm. Da [erscheint] eine ungezählte Menge der Engel, und der Feuerwagen bewegt sich und ein Feuer der schrecklichen Flamme, und die Engel mit sechs Flügeln flattern umher, dem schrecklichen Winde befehlend, und der Oberwind bringt Verwirrung. Dann werden die Sterne vom Schrecken bewegt und fallen herab wie Blätter, und die Himmelspforten tun sich auf und die Bücher öffnen sich, und die 12 Engel, welche jeglicher Seele beigesellt waren, werden die Taten der Menschen enthüllen. Dann bewegt sich das Meer vom Boden herauf, und welche hineingefallen waren, es gibt sie dem Schöpfer zurück. Und die hohen Berge [zerfallen und die Steine an den Berggipfeln zerbrechen] und alle Schluchten füllen sich aus, und das

[1] Im Text: iže ne sta na dvoje — der nicht zweiseitig stand.

Antlitz der Erde glättet sich wie ein wellenlos im Gefäß stehendes Wasser. Dann stellen sich auf stolze geflügelte Throne, und der Herr Gott Allerhalter setzt sich nieder und sein ruhmvoller Sohn Jesus Christus und der heilige Geist mit ihnen. Dann spricht der Allerhalter zum Jesus, welchen ihr gefangen nahmt und an einem Holze aufhängtet: ‚Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde niederwerfe als Fußschemel unter deinen Füßen'."

Da erhob sich ein großes Geschrei, wie das Gebraus eines großen Sturmes, und das Volk rief: „Er möge vertilgt werden von der Erde! Er möge vertilgt werden, denn er sprach gotteslästerliche Worte!" [Und sie ergriffen den Stephanus und führten ihn vor Pilatus also sprechend: „Vertilge ihn!" Da stand Pilatus auf der Treppe und schrie also sagend: „Behauptet ihr, daß auch dieser heilige Rechtschaffene, welcher predigt, Jener sei ein Gottessohn gewesen, Niemand sei? Vordem wurde ich von euch gezwungen gegen seinen allheiligen und makellos reinen Körper, und nun, böse Versammlung, gegen wen hast du dich versammelt? gegen Stephanus hegt ihr Wut und Böswilligkeit? Was wütet ihr, was knirscht ihr mit den Zähnen? Habt ihr eueren Unverstand noch nicht fahren gelassen?"

Da ergriffen sie den Stephanus und führten ihn hinaus aus dem Tempel] und stellten ihn vorn und sprachen untereinander: „Was sollen wir mit diesem Menschen tun?" Und es stand auf Kaiphas, der Älteste der Priesterschaft, und befahl, den Stephanus mit Stöcken zu schlagen, bis Blut den Boden benetzt. Der Heilige aber, die Hände zum Himmel hebend, sprach: „Herr, zähle ihnen diese Sünde nicht!" Dann sahen wir die Engel Gottes, wie sie dem Stephanus dienten. [Am Morgen aber nahm Pilatus und rief herbei seine Frau und seine beiden Kinder und sie tauften sich alle und lobten Gott. Dann sammelten sich hier Männer bis an die drei Tausend, erfüllt von jeglichem ihrem schlimmen Gesetz, und disputierten mit dem Stephanus drei Tage und drei Nächte. und konnten seinem Verstande und seiner Weisheit nicht widerstehen, denn in ihm war der heilige Geist. Endlich am vierten Tage] beriefen sie eine Ratsversammlung und schickten einen Boten in die palästinische Caesarea zu einem Tarsener namens Saulus, er möge bald nach Jerusalem kommen. Denn dieser hatte die Gewalt empfangen, daß er jeden. der Christum bekennt, in Ketten hinschleppe vor die Ältesten der Priesterschaft und vor die öffentlichen Schriftausleger. Sobald dieser nun den von den Ältesten der Priesterschaft und vom ganzen Synedrium zugeschickten Brief sah, ging er unverweilt nach Jerusalem, um

dem Stephanus zu verbieten. Und am Morgen setzte er sich auf der Treppe und befahl, den Märtyrer Christi vor sich zu stellen und sprach zu ihm: „Ich wundere mich, daß du, ein Mann von so großer und mannigfacher Weisheit, so deinen Verstand verlieren konntest, und einen Gekreuzigten für einen Gott ausgibst. Doch das ganze Synedrium ist noch vom Gesetze nicht abgewichen. Ich aber ging sorglos herum in allen umliegenden Städten und Dörfern in Judäa und Galiläa und Peräa und in Damaskus und in der Jesititenstadt, [um die an den Gekreuzigten Glaubenden aufzusuchen]. Doch nach allem, was du mir antwortest, zu urteilen, wurde deine Weisheit von dir weggenommen. Darum wundere ich mich auch heute, daß du, auf so ungewöhnlichen Pfaden wandelnd, mich gezwungen hast, in diese Stadt zu kommen. Doch bitte ich deine Klugheit, deine wohlunterrichtete Seele, tue Gutes, bewahre unsere väterlichen Traditionen, laß ab, das Volk zu verführen und alle Leute zu verwirren. Was nützt es dir, wenn ich, im tiefsten Gefühle empört, zürne und dir Qualen zufügen will, einem so berühmten Manne und dazu meinem Blutsverwandten?"

Da erhob der selige Märtyrer Christi Stephanus seine Hände und sprach zu ihm: „Schweige, Saulus, du Verfolger der Kirche Christi! [Schweige, Saulus, du Mordsknecht, und wüte nicht gegen die Kirche Christi], schände nicht unser Geschlecht, indem du Gott verleugnest! Erkenne den lebendigen Sohn Gottes, das Leben der ganzen Welt. Bedenke, daß wir einem Schoße entsprungen sind, des berühmten Abraham, aus dem Geschlechte Jakobs, aus dem Stamme Benjamins. Denn ich zweifle an meinem Geschlechte, indem ich jetzt mit dir spreche. Und dabei sehe ich voraus, daß es auch dir bestimmt ist, in Bälde denselben Kelch zu trinken. Doch was du nun an mir zu tun hast, tue bald, denn ich bin bereit, auf jede beliebige Art zu sterben, da ich für Christum zu sterben gewonnen bin." Da ergrimmte Saul und zerriß sein Kleid, und schlug eigenhändig den Stephanus mit Stöcken. Da sprang auf ein gewisser Gamaliel, ein Gesetzeslehrer, welcher auch den Saulus gelehrt hatte, und gab ihm eine Ohrfeige und sprach: „Solchen Unterricht empfingst du denn von mir, Saulus, daß du Solche, welche der Gnade würdig sind und in heiliger Weise Christi Nachahmer wurden, quälest? Weißt du denn nicht, daß ich von Jenem mein Leben habe? Wisse aber, daß alles von diesem da Gesprochene den Menschen angenehm und lieb ist."

Und noch schlimmer erzürnte Saulus und mit grimmigem Gesichte

sprach er zu Gamaliel: „Ich verzeihe deinem Alter und schone dich, weil bei dir mein Unterricht war: doch wenn du es nochmals wagst, in dieser Sache irgend ein Wort vorzubringen, so bekommst du, Redegewandter, einen deiner Roheit würdigen Lohn“.

Gamaliel sprach: „Sollte ich Teilnehmer sein an den Martern meines Christus, so hätte ich nichts Erwünschteres in diesem Leben“. Da zerrissen auch die Ältesten ihre Kleider und streuten Staub in den Wind und riefen: „Gekreuzigt sollen sie werden, welche gotteslästerliche Worte sprechen!“

Dann sprach Saulus: „Man soll sie bis morgen bewachen“. Und am anderen Tage saß er auf den Stufen und befahl, ihn vorzuführen. Und sie führten ihn zur Kreuzigung. Und da stand vor ihm ein Engel des Herrn und warf das Holz weg, und Stephanus wurde seiner Wunden frei. Und sie beorderten eine Anzahl von sieben Männern, und kamen herab von den Stufen, und sperrten den Mund des Stephanus auf und gossen geschmolzenes Blei hinein, und siedendes Pech in seine Ohren. Und sie schärften Nägel und trieben sie ihm hinein in die Brust und in die Waden seiner Füße. Und der Selige hob die Hände zum Himmel und schrie und sagte: „Herr, vergib ihnen diese Sünde!“ Und ein Engel des Herrn kam herab vom Himmel und heilte ihn von allen diesen Wunden und machte ihn gesund. Damals glaubte eine sehr große Menge an Christus, und es vermehrte sich die Zahl der Kirche Christi durch den Glauben des Stephanus, denn er war ein Prophet und Lehrer für alle Menschen.

Am andern Tage hielt die ganze Volksversammlung eine Beratung ab, und sie führten ihn außerhalb der Stadt, um ihn zu richten. Und der heilige Stephanus stand auf einem erhabenen Steine in der Nähe des heiligen Berges, erhob seine Stimme und sprach zu ihnen also redend: „Wie lange verhärtet Satan euere Herzen, daß ihr nicht erkennt das Licht der Wahrheit? Das Gesetz und die Propheten predigen den Weg des Herrn und verkündigen die körperliche Geburt Christi. Es wird ja gesagt im ersten Gesetz, und im zweiten und in übrigen Büchern: ‚Wenn das Jahr des Bundes kommt, dann sende ich meinen geliebten Engel, den guten Geist der Sohnschaft, aus einer reinen Magd die Frucht der Wahrheit ohne Pflugschar und ohne Samen, und ein Bild des Säens, und wachsen wird die Frucht nach dem Gefühle der Pflanzung in Ewigkeit von dem Worte meines Bundes, und Zeichen werden [geschehen]‘. Und Jesaias ruft also sagend: ‚Ein Kind ist uns geboren und ein Sohn wurde uns gegeben‘, und abermals: ‚Siehe, eine Magd

empfängt in ihrem Schoße und gebiert einen Sohn, und sein Name wird genannt Emmanuel, das heißt: mit uns ist Gott'. Und Prophet Nathan sprach: ‚Ich sah eine Magd und ohne männliche Berührung, und ein Knäblein in ihrem Arm, und der war der Herr der Erde bis ans Ende der Erde'. Und wiederum spricht Prophet Baruch: ‚Christus, der Ewige, erscheint als ein Stein vom Berge und zermalmt den Götzentempel der Vergebung'. David spricht: ‚Steh auf, o Herr, in deine Ruhe, du und die Arche deiner Heiligkeit'. Verstehet, Unverständige, was der Prophet sagt: ‚In diesem Worte wirst du richten', er prophezeit die körperliche Geburt Christi. Ihr aber, dieses nicht verstehend, habt den Gebieter und Heiland der ganzen Welt gekreuzigt und getötet; er aber stieg hinab zum Hades und gab das Leben der ganzen Welt, und [die Gläubigen] werden es auch empfangen in der Zeit der Verheißung; und dann werdet ihr erfahren, wer Jener ist, der freiwillig gelitten hat und ewig lebt."

Und nachdem dieser solches geredet, hob er die Augen empor zum Himmel und sprach: „Da sehe ich den Himmel offen und den Sohn Gottes stehend zur Rechten Gottes". Dann riefen [alle] mit großer Stimme und kamen haufenweise und legten ihre Hände an ihn, sagend: „Da spricht er gotteslästerliche Worte". Gamaliel sprach: „Wieso? Dieser ehrwürdige und gerechte Mann sah den Sohn Gottes stehend zur Rechten Gottes und zürnend und sprechend zum Vater: ‚Siehe, in einem fort wüten die Juden gegen mich und hören nicht auf, den Bekennern meines Namens Übles zuzufügen'. Und [der Vater] sprach zu ihm: ‚Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde hinwerfe unter deine Füße'." Damals entstand ein großer Streit und sie ergriffen den Stephanus und banden und befestigten ihn sehr, und führten ihn zum Alexander, dem Bücherleser, welcher ein Vorgesetzter des Volkes und der Truppen in der Tiberias war.

Und es geschah in dieser Nacht um die vierte Nachtwache, und ein Licht erglänzte um ihn her wie das Licht des Blitzes, und eine Stimme sprach zu ihm: „Fasse Mut, Stephanus, denn du zeigtest dich in der Marter der Wahrheit nahe um meinetwillen, und wirst der Älteste über alle, welche für mich sterben. Nun aber nähert sich die Stunde, da du zu mir hinaufkommst, und dein Andenken schreib ich im Buche des ewigen Lebens, damit du dich freust und jubelst in diesen Zeitaltern und in zukünftigen ohne Ende."

[Die Juden aber] beriefen hier eine Versammlung und pflegten Rat und verurteilten den Stephanus, daß er gesteinigt werde. Und es waren

mit ihm Abibus, Nicodemus und Gamaliel [und Pilatus, der Statthalter, mit seiner Frau und seinen zwei Kindern und eine große Menge anderer Glaubender. Da stand Saulus vor allem Volke auf und] winkte mit der Hand und sprach mit großer Stimme: „Es hätte sich gebührt, o Männer und ihr alle Ältesten des Volkes, diesen Mann nicht zu töten [wegen seiner großen Klugheit. Da aber durch ihn viele Vornehmen unserem Glauben abwendig gemacht wurden], so urteile ich, daß er, Stephanus, mit Steinen geschlagen werde, damit nicht die ganze Volksversammlung ihm nachlaufe. So tut denn, würdige Versammelte, wie euch genehm ist.“ Und alle riefen, sagend: „Gesteinigt soll er werden!“ Und die ganz vorne mit Stöcken Stehenden sahen einander an und wagten nicht, Hand an ihn zu legen, denn er war berühmt unter dem Volke. Und Saulus wurde zornig und nahm den Dienern die Kleider ab und legte sie auf seinem Tische nieder und befahl seinen Leuten, die Hände auf ihn anzulegen. Und sich umschauend sprach zu ihm der ruhmreiche Märtyrer: „Saulus, Saulus, was du heute mir tust, soll morgen von denselben Juden auch dir getan werden, und leidend sollst du meiner gedenken“. Da erzürnte Saulus noch mehr und befahl, ihn mit Steinen zu schlagen. Und das Volk sah hin und schlug ihn mit Steinen so dicht, daß man durch die Steine das Sonnenlicht nicht sehen konnte. Da erschienen Nicodemus und Gamaliel und umarmten den Stephanus und beschirmten ihn, und wurden beide von Steinen getötet, und sie übergaben gelassen ihre Seelen dem Christus.

Und der heilige Stephanus betete zu Gott und sprach: „Herr Jesus Christus, zähle ihnen nicht diese Sünde, die uns mit Steinen erschlagen, da wir deswegen in dein Königreich einzugehen hoffen“. Und nachdem er dieses gesprochen, übergab er seine Seele dem Herrn in der zehnten Stunde. Da erschienen herrliche Jünglinge und fielen auf ihre Leichen und weinten mit großer Stimme. Und die ganze Versammlung trauerte um sie, sie sah, wie ihre Seelen von Engeln nach oben getragen wurden über der Himmelsfeste. Und als sie emporblickten, sahen sie den Himmel offen, und die himmlischen Heerscharen den Seelen der Heiligen entgegengehend. Und so veranstalteten die Leute eine große Trauer um den Stephanus durch drei Tage und drei Nächte.[1]

---

[1] Die Handschrift Zam. hat weiter folgenden Schluß: Und sie nahmen die Leichen der Heiligen und machten für jede Leiche einen silbernen Sarg und legten die Leichen der Heiligen hinein, und schrieben auf jeden seinen Namen; den Sarg aber, worin

[Da gab sich Pilatus viele Sorge und nahm die Körper der Heiligen und machte für jede Leiche einen silbernen Sarg, und legte die Körper der Heiligen hinein, nachdem er auf jeden derselben seinen Namen geschrieben hatte. Und den Sarg, worin der heilige Stephanus lag, vergoldete er mit Gold und legte ihn mit großem Gepränge in seinem geheimen Grabe nieder. Doch der heilige Stephanus betete zu Gott und sprach: „O Gott der Heerscharen, verbirg unsere Körper in meinem Landgute Serasima in den Kapogemata bis zur Zeit der Offenbarung, wann die mir nachfolgenden Märtyrer versammelt sein werden". Und in derselben Nacht kam ein Engel vom Himmel herab und verlegte die Körper der Heiligen an jenen Platz, um den er gebeten hatte.

Pilatus aber stand auf am andern Morgen und ging hinein in sein Gewölbe, um die heiligen Reliquien zu beräuchern, und da er sie nicht fand, zerriß er seine Kleider und weinte mit großem Weinen und sprach: „Warum, o Herrscher aller Ewigkeiten, war ich nicht würdig, ein Diener zu sein deiner Sklaven? War es dafür, daß ich aus Unkenntnis deinen allheiligen und ehrwürdigen Leib geohrfeigt habe? Deswegen aber weine ich sehr. O Herr, verachte nicht mein Gebet!"

Und in der anderen Nacht erschien ihm der selige Protomartyr Stephanus gleichsam nicht im Traume, sondern im wachen Zustande, und sagte zu ihm: „O mein Geliebter, weine nicht und traure nicht, denn ich habe meinen Gott und den Heiland aller gebeten, unsere Gebeine zu verbergen; in der Zeit unserer Offenbarung aber wird uns nach einer Erscheinung einer aus deinem Samen auffinden und dein Recht und Wunsch und Begehren wird vollendet werden. Baue aber einen Gebetstempel auf unsere Namen und verordne deinen Nachkommen, unsere Gedenktage zu feiern im Monate April, wie wir gefeiert haben, und nach Verlauf von sieben Monaten wirst auch du mit uns zur Ruhe kommen." Am morgen aber stand Pilatus auf mit großer Freude und baute eine schöne Kirche für heilige und selige Märtyrer und verordnete, die Gedenktage der guten Märtyrer feierlich zu begehen. Und

---

Stephanus lag, beschlugen sie mit Gold und legten ihn im Verborgenen nieder. Da betete der heilige Stephanus zum Herrn sprechend: „Herr der Heerscharen, verbirg unsere Leichen in meinem Landgute Arosoma in den Karsogmata(?) bis zur Zeit der Enthüllung, wenn versammelt werden alle Märtyrer, [die] nach mir [gestorben sein werden"]. Und in derselben Nacht kam ein Engel vom Himmel herab und verlegte die Leichen der Heiligen an jenen Platz, um den er gebeten hatte. So also erlitt der heilige Stephanus die Marter und ging rühmlich zur Ruhe für das menschliche Heil in Jesu Christo, unserem Herrn, welchem gebührt Ruhm, Ehre und Gewalt heute und immer und in die Ewigkeit der Ewigkeiten.

nachdem er alles würdig gemacht und vollendet hatte, ging er nach sieben Monaten auch selbst in Christo Jesu zur Ruhe ein und wurde begraben in Kapartasala. Und auch seine Frau starb in Frieden. Die heiligen Märtyrer Christi aber erschienen dreimal den ehrwürdigen und gläubigen Männern, zu ihnen sprechend und göttliche Worte offenbarend. Denn nach ihrem Tode glaubten ihrer viele [und kamen zur] Kirche Christi. Eine solche Marter erlitt der selige Stephanus und starb ruhmreich mit den mit ihm zusammen Gemarterten, und empfing die Gabe für das Heil der Menschen in Christo Jesu, unserem Herrn, dessen Ruhm ewig ist. Amen."]

III.

Zu diesem wunderbaren Erzählungsstücke seien mir nun einige Bemerkungen gestattet. Vor allem muß ich bekennen, daß meine Übersetzung meinem Wunsche nach Exaktheit durchaus nicht in dem Grade entspricht, wie es mir lieb wäre. Der kirchenslavische Text beider von mir benutzter Codices ist weit davon entfernt, überall eine klare und verständliche Lesart zu bieten. Besonders für Kod. Zam. ist das ja leicht begreiflich, da der Verfertiger dieser Rezension darauf ausging, durch zweckmäßige und manchmal auch unzweckmäßige Streichungen dem Stücke einen für ein orthodoxes Ohr möglichst inoffensiven Klang zu geben. Er begnügte sich nicht damit, hie und da scharfe Ausdrücke zu lindern, sondern hat auch das Anstößigste, nämlich die Verknüpfung der Stephanus- mit der Pilatus-Legende gänzlich getilgt und überhaupt alle Stellen, wo des Pilatus irgendwie gedacht wurde, weggelassen, wobei er manchmal auch ganz inoffensive Satzstücke in seinem Übereifer verschwinden ließ. Aber auch Kod. Lemb., wenn er uns auch das im Kod. Zam. Gestrichene aufbewahrt hat, muß doch eine ziemlich nachlässig geschriebene Vorlage gehabt haben, so daß es vielfach fast unmöglich ist, in der jetzigen Textgestalt irgend einen Sinn zu finden, was besonders an den auch sachlich schwierigeren Stellen, also vor allem in den Redestücken des Stephanus und Saulus sich sehr unliebsam bemerkbar macht. Ich habe mit diesen Schwierigkeiten nach bestem Wissen und Gewissen gekämpft, bekenne aber, daß es mir nicht überall gelungen ist, ihrer Herr zu werden; an einigen Stellen mußte ich zu Konjekturen meine Zuflucht ergreifen und dem Verständnis der betreffenden Stellen durch hinzugefügte Worte (sie sind in runde Klammern eingeschlossen) nachhelfen; hie und da ließ ich aber ganz dunkle und zusammenhangslose Worte stehen wie sie sich im Ksl. be-

finden. Es ist höchst wahrscheinlich, daß sich diese Erzählung, von welcher die nicht eben reichhaltigen Lemb. Handschriftensammlungen gleich zwei Abschriften bieten, in den großen Ksl. Handschriftensammlungen in Rußland in älteren und korrekteren Abschriften finden lassen wird, obwohl ich in der bisherigen russischen und auch südslavischen, die neutestamentlichen Apokryphen behandelnden Literatur von dieser Erzählung oder auch nur von einer Bezugnahme auf dieselbe bisher nichts gefunden habe.

Unsere Bemerkungen müssen wir mit dem Schlußpassus beider Rezensionen unserer Erzählung beginnen. Stephanus betet im Himmel zu Gott, er möge seine, Gamaliels und Nicodemus (ob auch Abibus mit ihnen zusammen gestorben ist, wird nicht gesagt, obwohl er an einer anderen Stelle unseres Textes als Parteigänger des Stephanus genannt wird) Leichen „verbergen bis zur Zeit der Offenbarung"; im Ksl. steht hier das Wort otkrovenije — dasselbe Wort, wodurch das griechische ἀποκάλυψις regelmäßig wiedergegeben wird. Es wird hier also eine Erwartung geweckt, daß die Erzählung noch eine Fortsetzung — die Schilderung eben jener Apokalypsis — haben werde. Zugleich drängt sich uns auch ein anderer zwingender Schluß auf, daß diese Erzählung nach der bereits erfolgten Entdeckung der Leichname, resp. ihrer Reliquien geschrieben wurde. Ja, noch mehr, der Verfasser unserer Erzählung kennt offenbar sogar den Urheber der Auffindung jener Reliquien; Stephanus offenbart dem Pilatus in einem äußerst lebhaften Traume, einer seiner späteren Blutsverwandten werde diese Entdeckung bewirken. Wir wissen nun, daß der Urheber dieser Entdeckung und zugleich der Verfasser des Berichtes darüber der jerusalemitische Priester Lucianus war; die obige Stelle drängt nun die Vermutung auf, daß dieser Lucianus auf Grund irgend einer Familientradition die höchst zweifelhafte Ehre für sich in Anspruch nahm, vom Statthalter Pontius Pilatus abzustammen; dieses würde uns zugleich erklären, warum er bei der eigenartigen Erzählung von der Passion des Stephanus die Gelegenheit bei den Haaren herbeizog, auch seinen vermeintlichen Ahnherrn auf Kosten der historischen Wahrheit und des guten Geschmackes reinzuwaschen und schließlich sogar im Geruche der Heiligkeit sterben zu lassen.

Daß es sich bei unserer ksl. Erzählung und der sog. Epistola Luciani sowie ihrem griechischen Original, wie es von Papadopulos-Kerameus publiziert worden ist, tatsächlich um Teile eines ursprünglichen Ganzen handelt, das beweisen nicht nur obige Andeutungen des ksl.

Textes, sondern auch Spuren im griechischen und lateinischen Texte. So ist der Schlußpassus des griechischen Kap. I, welchen wir oben zitiert haben, erst aus der Vergleichung mit dem ksl. Texte verständlich: es handelt sich dort keineswegs um beliebige Jerusalemer Christen, welche die Leiche des Märtyrers notdürftig bestatten; es sind vielmehr die Diener eines mächtigen und reichen Herrn, welche sie in einem silbernen und goldbeschlagenen Sarge beisetzen. Ferner treten in den griechisch-lateinischen sowie in ksl. Texten dieselben Personen und in demselben Charakter auf, außer Stephanus noch Gamaliel, Nicodemus und Abibus, alle drei als gläubige Christen; im ksl. erleiden die beiden ersten zusammen mit Stephanus den Märtyrertod, während sie in den griechisch-lateinischen, schon umgearbeiteten Texten lediglich mit Stephanus zusammen in einem Felsengrabe bestattet liegen, und von ihnen nur Nicodemus halbwegs als Märtyrer betrachtet wird. Wir werden bald den Grund einer solchen Umdichtung sehen. Auch die Gemeinsamkeit der Topographie darf nicht unerwähnt gelassen werden. Zwar dürfen wir im Ksl. in einer verhältnismäßig so späten und mangelhaften Kopie, wie ich sie in den Lemberger Handschriften benutze, keineswegs auf korrekte Wiedergabe syrischer Namen hoffen, aber doch ist es höchst wahrscheinlich, daß das im Kod. Lemb. überlieferte Kapartasala eben das Caphargamala des griechischen und lateinischen Textes ist. Zwar läßt die ksl. Erzählung in Kapartasala nur den Pilatus, die Märtyrer aber in einer Arosoma[1] genannten Ortschaft begraben werden, doch ist eine solche Verwirrung als Gegenbeweis nicht hoch anzuschlagen, besonders für einen, der weiß, wie heillos oft die Verwirrung geographischer Namen in ksl. Handschriften ist.

Wenn wir auch an dem Gedanken festhalten, diese beiden Erzählungen seien Teile eines ursprünglichen Ganzen, und die Urschrift Lucians habe wirklich, wie der griechische Titel noch besagt, das Martyrium und die Auffindung der Reliquien des Stephanus als gleichwertige Teile dargestellt, so dürfen wir doch nicht denken, daß wir in dem griechisch-lateinischen Texte den einfach losgetrennten zweiten Teil dieser Erzählung intakt vor uns haben. Wir haben schon hervorgehoben, daß die Mehrheit der Rezensionen, welche neben neueren Umarbeitungen hie und da Spuren älterer Textgestalt aufbewahrt haben,

---

[1] Die hierbei genannten Karsogmata resp. Kapogemata, eigentlich Kapogjmata scheinen mir das korrumpierte griechische κατωγήματα — unterirdische Gewölbe zu sein.

dafür spricht, daß die Lucianische Urschrift sowohl auf griechischem, als auch auf lateinischem Boden vielfach umgearbeitet, retuschiert und gereinigt wurde. Jetzt, da wir aus dem ksl. Texte auch den ersten Teil dieser Schrift wenn nicht ganz vollständig, doch immerhin in der Hauptsache kennen gelernt haben, ist es uns nicht schwer, zu erschließen, wie der zweite Teil, wenigstens in den an den ersten Teil unmittelbar anknüpfenden Kapiteln ausgesehen haben mag. Und so sehen wir, daß Kap. I und II des gegenwärtigen griechischen Textes unmöglich zur Urschrift gehört haben können, ebenso wie der, den ksl. Text jetzt abschließende Satz mit der Doxologie. Vielmehr muß das gegenwärtige Kap. III mit seinem Ὁ δὲ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος θεός unmittelbar an die Erzählung des Kod. Lemb. vom Tode des Pilatus und seiner Frau angeknüpft haben. Aus dem Inhalt der ksl. Erzählung ersehen wir auch, daß das gegenwärtige griechische Kap. IV sowie die ihm entsprechenden lateinischen Texte keineswegs Teile der Urschrift, sondern spätere Umarbeitungen sind. Gamaliel kann sich ja nicht als den letzten Überlebenden dargestellt haben, wenn er, wie im Ksl. erzählt wird, zusammen mit dem Stephanus und Nicodemus den Tod erlitt. Wenn er allein dem Lucianus im Traume erschien, und nicht, wie eine etwas unklare und offenbar auch von späterer Hand hinzugefügte Notiz am Schlusse der ksl. Erzählung, alle drei Märtyrer, so muß er doch die Sache so dargestellt haben, wie sie im ersten Teile dargestellt worden war; sobald aber dieser erste Teil als anstößig empfunden und eliminiert wurde, mußte auch die Erzählung der Traumerscheinung entsprechend umgearbeitet werden.

Es ist kein großer Scharfsinn nötig, um zu erkennen, warum die so beschaffene Lucianische Urschrift bei den Christen des V. Jahrhunderts Anstoß erregen mußte. Wenn sie noch Gamaliel, Nicodemus und den ganz unbekannten Abibus (nicht zu verwechseln mit dem in der ApG. mehrmals genannten „Propheten“ Abibus) als Märtyrer und Heilige passieren lassen konnten (auch hier zeigt die Umarbeitung ein bemerkenswertes Sträuben, indem allein dem Nicodemus ein quasi Märtyrer-Titel zuerkannt wird), so gingen doch die Verherrlichung und Heiligsprechung des Pilatus einerseits und die Darstellung der Rolle des Saulus bei dem Tode des Stephanus andererseits den damaligen Christen völlig gegen den Strich. Zwar mochte der große Haufe abergläubischer und wundersüchtiger Menschen auch an dieser Fiktion Gefallen finden; für ihre einstige Verbreitung zeugt einerseits die Tatsache, daß sie auch in Rom den Verfassern des Decretum Gelasianum

wenigstens von Hörensagen bekannt gewesen sein muß, andererseits aber die noch merkwürdigere Tatsache, daß die griechische Urschrift trotz längst erfolgter Umarbeitung, noch jahrhundertelang existierte und schließlich auch ins Ksl. übersetzt wurde.

Wann wurde diese Lucianische Urschrift verfaßt? Aus dem bereits Gesagten geht, wie ich glaube, unzweifelhaft hervor, daß das Jahr 415, in welchem Orosius in Jerusalem die lateinische Umarbeitung und den Begleitbrief des Avitus empfing, das Datum der lateinischen Umarbeitung war, keineswegs aber das Datum der Verfassung der Urschrift sein mußte. Es ist wahr, in beiden lateinischen Rezensionen sowie im griechischen Texte des Pap. Ker. wird die Sache so dargestellt, daß die Auffindung der Reliquien des Stephanus in demselben Jahre geschah. Avitus spricht sogar von seiner persönlichen Bekanntschaft mit Lucianus sowie davon, daß die Lucianische „Epistel“ geradezu auf sein, des Avitus, Betreiben verfaßt wurde. Wir haben aber gesehen, daß der griechische Text davon gar nichts weiß und werden auf die Wahrheitsliebe dieses spanischen Priesters nicht viel geben können, besonders da der damals in Bethlehem weilende Hieronymus über die ganze Angelegenheit der Stephanus-Reliquien sich gründlich ausschweigt. Bemerkenswert ist dagegen eine Notiz des Nicephorus Kallisti, wonach die Reliquien des Stephanus bereits zur Zeit Konstantins des Gr. nach Konstantinopel gebracht worden seien. Diese Notiz hat Nicephorus vielleicht aus einem anonymen griechischen Schriftchen über diese Translation geschöpft (es ist auch ksl. vorhanden, eine lateinische Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius s. Augustini Opera VII, 818—822 der Migne'schen Patrologie, ser. lat. 41). Dieses Schriftchen, in der Form des Berichtes eines Augenzeugen verfaßt, wo der Verf. von sich und seinen Genossen in der 1. Pers. plur. spricht (ein Wir-Bericht), knüpft unmittelbar an die Lucianische Erzählung von der Auffindung der Reliquien an, zeichnet sich durch dieselbe Wundersucht, durch dasselbe grobe Gemisch der realistisch gezeichneten Tatsachen mit einer abstrusen Phantastik aus und scheint mir keineswegs ein selbständiges Ganzes, sondern eben ein Fragment der Lucianischen Urschrift, der Ἀποκάλυψις τῶν λειψάνων τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ μεμαρτυρημένων zu sein. Denn die Idee der wunderbaren Offenbarung jener Reliquien beherrscht auch diese Schrift bis ans Ende: Geisterstimmen, Wunder, die menschliche Sprache eines Maultieres und selbst das Zeugnis eines Juden werden gehäuft, um zu beweisen, daß es eben die Reliquien des Stephanus sind. Die Zeit der

Beisetzung dieser Reliquien in Konstantinopel wird durch die gleichzeitige Regierung Konstantins des Gr. und des Patriarchen Metrophanes[1] bezeichnet, was den Zeitpunkt zwischen 324—327 ergibt. Wir hätten somit hieher, in das zweite Viertel des vierten und nicht in das erste Viertel des fünften Jahrhunderts die Entstehung der Lucianischen Urschrift zu setzen.

[1] Im lateinischen Texte wird als Patriarch Eusebius genannt, was ein offenbarer chronologischer Unsinn ist.

[Abgeschlossen am 10. Mai 1906.]

Mt 26, 26 flg. und Parallelstellen im Lichte der Abendmahlslehre Justins.

Von A. Andersen in Christiania.

Nach unseren Synoptikern hat Jesus bei der Stiftung des Abendmahles gesagt: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, und τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Dieser klare und inhaltschwere Gedanke soll der Ausgangspunkt der Entwicklung des Abendmahles sein.

Nach Justin war die Hauptsache des Abendmahles zu seiner Zeit die ἀνάμνησις τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, bei der man τὸν ἄρτον τῆς εὐχαριστίας καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας opferte; als etwas Nebensächliches kam die ἀνάμνησις τοῦ σεσωματοποιῆσθαι αὐτόν, — τοῦ πάθους ὃ πέπονθε ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, und τοῦ αἵματος αὐτοῦ hinzu. Diese ärmliche Feier soll also das Resultat der Entwicklung der ersten hundert Jahre sein.

Das kann unmöglich richtig sein.

Die Sache verhält sich denn auch ganz anders: Die Abendmahlslehre Justins ist die erste Stufe der Abendmahlslehre; der Bericht unserer Synoptiker aber bezeichnet eine Stufe der Entwicklung, welche diese Lehre erst in der Zeit nach Justin erreicht hat. Das geht aus folgenden Tatsachen unleugbar hervor:

Das Abendmahl Justins ist aufs engste an die Lehre von der Fleischwerdung des Logos geknüpft. Bei seinem Abendmahl wurde Brot gegessen und Becher getrunken, welches δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ in Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus verwandelt war, gleichwie unser Heiland, der διὰ λόγου θεοῦ fleischgewordene Jesus Christus, sowohl Fleisch als Blut hatte, — d. h. das Abendmahl wird durch die Fleischwerdung des Logos erklärt: „Gleiche Ursachen schaffen gleiche Wirkungen, dort ein Gotteswort, hier ein von Christus gesprochenes, also ebenfalls göttliches Wort, dort ent-

steht Fleisch und Blut, hier geschieht dasselbe; wenn jenes möglich war, das ist der Zweck, für welchen der Vordersatz" (ὃν τρόπον κτλ.) „geschrieben ist, so muß auch dieses möglich sein. Jenes ist geschehen, so muß auch dies geschehen können" (Rückert, Das Abendmahl, 401), — und das Abendmahl hängt von der Fleischwerdung des Logos ab: „Wäre er nicht σάρξ, so könnten wir nicht σάρξ von ihm empfangen; nachdem er's aber geworden ist, kann auch anderer körperlicher Stoff, sobald er will, das werden, was er geworden ist" (Rückert, a. a. O. 398).

Dieser Vorstellungskreis des Logos ist der einzige, mit dem das Abendmahl Justins in Verbindung gesetzt wird. Von den Vorstellungskreisen aber des Paschalammes (und der Sündopfertiere), an die das Abendmahl unserer Synoptiker geknüpft ist, findet sich bei dem Brote und dem Becher seines Abendmahles keine Spur. Das Paschalamm ist bei Justin Vorbild des geopferten wahren Paschalammes (Dial. c. 111), nicht aber des gegessenen. Das Vorbild aber des „Brotes der Danksagung" war das Speisopfer: ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορά . . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, und die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν war an das Blut des geopferten Christus, nicht aber des gegessenen, geknüpft (Dial. c. 111). — D. h. das Leiden und das Blut Christi war nur in Verbindung mit der Feier gesetzt, nicht aber mit den Abendmahlselementen, Brot und Becher. — Dem entsprechend findet sich auch in den Stiftungsworten Justins keine Spur von den Zusätzen unserer Synoptiker: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, und τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον, die eben Ausdruck für diese Vorstellungskreise sind. Justin sagt nur: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, und τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, in unbestimmter, farbloser Allgemeinheit, — so wie sich denn auch seine Stiftungsworte auf unsere Synoptiker überhaupt nicht zurückführen lassen. Seine Worte bei dem Brote sind aber mit der kürzeren Textform Lc 22, 15flg. verwandt, und bilden eine Mittelstufe zwischen D usw. einerseits (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) und dem Syr. Cur. andererseits (τοῦτο ποιεῖτε κτλ.), — d. h. die eigentliche Quelle für die Stiftungsworte Justins beim Brot ist Paulus, 1 Kor 11. — Auch für das τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου ist Paulus die wirkliche Quelle, indem das αἷμα in seinem τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι (urspr. ἐν τῷ αἵματί μου, wie Lc hat) der Hauptbegriff wurde in dem Augenblick, als man das σῶμα als „Fleisch" auffaßte. (Vgl. das τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, καινὴ διαθήκη des Syr. Sin.)

Die Logoslehre aber ist den Synoptikern völlig fremd. Sie gehört einer späteren Zeit an. Die Erzählung aber, daß Jesus ein gesetzliches

Paschamahl, am 14. Nisan, gegessen habe, gehört einer noch späteren Zeit an, — der Zeit zwischen Justin, dessen „Erinnerungen der Apostel, welche Evangelien genannt werden" erzählten (γέγραπται Dial. c. 111), daß Jesus am Paschatage, dem 14. Nisan, gefangen und gekreuzigt worden sei, — und Apolinarius, bei dem die Erzählung von dem Essen eines gesetzlichen Paschamahles zum ersten Male in der Literatur auftritt, als Erzählung einiger unwissenden Personen (vgl. mein „Abendmahl"). — Das σῶμα aber 1 Kor 11, 24, das zur Zeit Justins als „Fleisch des fleischgewordenen Jesus" interpretiert wurde, ohne irgend welche Spur des Opfergedankens und des Paschalammes, kann unmöglich von Anfang an als: „das im Tode gebrochene (gegebene) Fleisch" aufgefaßt worden sein, — so wie denn auch die in dem Zusammenhange einzig mögliche Bedeutung die der ἐκκλησία ist (vgl. mein „Abendmahl"). Und der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν kann unmöglich: „der zu eurem Besten im Tode gebrochene (gegebene)" bedeuten. Er gehört aber auch in der Bedeutung: „das ich zu eurem Besten angezogen habe" dem Texte des Paulus nicht an. Denn die Fleischwerdung spielt bei Paulus keine Rolle, bei Justin aber eine außerordentlich große. Dazu kommt, daß weder Marcion noch Justin diesen Zusatz in ihrem Texte gelesen haben. —

Dies aber sind demnach die Hauptzüge der Entwicklung des Abendmahles bis zur Zeit des Irenäus: In dem Herrenmahle des Paulus setzte man sich mittels des zum Andenken Jesu geopferten Brotes, das sein σῶμα in der Bedeutung: die ἐκκλησία war, in Verbindung mit dem σῶμα Χριστοῦ, dem geistigen Organismus, dessen Haupt Christus ist. — Um die Zeit der ignatianischen Briefe lehrte man, daß auch die ἐκκλησία Fleisch angezogen habe. Das σῶμα Χριστοῦ war die σὰρξ Χριστοῦ, die in jeder Einzelgemeinde unter Leitung des Bischofs repräsentiert war. Sie war Jesus Christus, auch σαρκικῶς, und die Teilnahme an ihrer Versammlung war ein φάρμακον ἀθανασίας.[1] Denn nur als eine „Faser" dieses Fleisches, „das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte erweckt hat", hatte man an dem Leiden und der Auferstehung Teil. — Wenn man aber in der Gemeindeversammlung Justins die Worte hörte: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, in der Bedeutung: „dies ist mein, des fleischgewordenen Jesus, Fleisch", zu gleicher Zeit als man wußte, daß ἦν τὸ πάσχα ὁ Χριστός, — das Paschalamm wurde aber

[1] ἕνα ἄρτον κλῶν. So versteht man die Entwicklung: Ignatius — Justin — Irenäus, welche ein unlösbares Rätsel wird, wenn Ignatius ein Brot gekannt hätte, das φάρμακον ἀθανασίας war. (Justin: τὸ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ.)

auch gegessen, — dann war die Folgerung unvermeidlich, daß das geweihte Brot, das man in der Eucharistie aß, das Fleisch des wahren Paschalammes, und diese Eucharistie das wahre Paschamahl war, dessen Stiftung dann ganz natürlich von einigen unwissenden Personen auf ein gesetzliches Paschamahl verlegt wurde. —

Dieser endgiltigen Auffassung des geweihten Brotes als des Fleisches des wahren Paschalammes (und des geweihten Bechers als des Blutes des wahren Sündopfertieres) entspricht nun der jetzige Abendmahlstext des NT.

Er bezeichnet aber auch eine Hauptstufe in einer anderen Entwicklung, — in der Entwicklung des „Christentums".

Bekanntlich findet sich bei Lc der Gedanke, daß der Tod Jesu Heilsbedeutung habe, nur in den aus 1 Kor 11 interpolierten VV. 19 und 20 des Kap. 22. Dem ursprünglichen Texte aber, und der kürzeren Textform der D usw., ist er völlig fremd, — denn das cῶμα dieser kürzeren Textform ist die ἐκκληcία. Im jetztigen Texte des Mt (Mc) findet sich dieser Gedanke, außer in den Stiftungsworten, auch in der λύτρον-Stelle, ist aber auch da ohne Zweifel in späterer Zeit eingeschaltet worden, — um eine Brücke zu schlagen zwischen der Predigt Jesu und dem Evangelium des Paulus. Denn die Predigt Jesu geht auf Änderung des Sinnes und gute Werke aus, und jedermann kann aus eigener Kraft „den Willen meines Vaters im Himmel" tun. (Man vgl. die Schweigsamkeit des Jacobusbriefes über Person und Wirksamkeit Jesu.) Den „Christus" aber, welcher Mittelpunkt der Lehrgedanken des Paulus ist, kennt sie nicht, und hat für ihn auch keinen Platz. Das „Christentum" aber ist u. A. aus einem Kampfe dieser Predigt von der μετάνοια, mit dem Evangelium des Paulus von der auf dem Tode Christi beruhenden δικαιοcύνη hervorgegangen, — indem letzteres den Sieg davongetragen hat, — und die Einschaltung in den Text der Synoptiker der Heilsbedeutung des Todes Jesu ist ein Ausdruck für diesen Sieg. (Daß die Predigt Jesu noch zur Zeit des ersten Clemensbriefes die Übermacht hatte, geht aus diesem Briefe zur Genüge hervor (τὸ αἷμα τοῦ Χριcτοῦ . . . διὰ τὴν ἡμετέραν cωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόcμῳ μετανοίαc χάριν ἐπήνεγκεν), — wie denn dieser Brief auch die Richtigkeit der Annahme, daß der jetzige Abendmahlstext der Synoptiker einer späteren Zeit gehört, am kräftigsten bestätigt. Denn die ganze Auffassung des 1 Clem. von der Bedeutung des Todes Jesu ist mit einer Abendmahlslehre und einem Abendmahlstexte wie dem unserer Synoptiker völlig unvereinbar, läßt sich aber bei jener Annahme sehr leicht erklären.)

[Abgeschlossen am 11. Mai 1906.]

Zum 2. Artikel des Apostolikums.

Auch eine Komma-Frage.

Von Julius Boehmer in Raben (Bez. Potsdam).

Eb. Nestle hat neulich in d. Ztschr. 1905 S. 106 darauf aufmerksam gemacht, wie bedeutsam die Stellung des Kommas in der dritten Vaterunser-Bitte, ob nach „geschehe" oder nach „Himmel", sei. Ein anderes Komma mag nicht minder schon manchem Nachdenklichen zu schaffen gemacht haben, das nämlich, welches im Apostolikum hinter „Pontius Pilatus" steht. Die auf Jesum Christum bezüglichen Worte „gelitten unter Pontio Pilato gekreuzigt gestorben usw." regen ohne weiteres die Frage an, ob denn und warum denn die Worte „unter Pontio Pilato" zu „gelitten" und lediglich zu „gelitten" zu nehmen seien, weil man sich erinnert, daß wenn Christi Leiden unter Pontius Pilatus stattfand, dann auch seine Kreuzigung und sein Tod unter Pontius Pilatus geschah. Warum ist nun Kreuzigung und Tod nicht zu Pontius Pilatus in Beziehung gesetzt? Wenn aber neben Kreuzigung und Tod das Leiden besonders genannt werden soll, warum wird dann nicht vielmehr zum Ausdruck gebracht, daß die Juden, genauer der hohe Rat mit diesem Leiden in Zusammenhang stehen?

Alle diese Fragen und Bedenken lassen sich nur lösen, ja nur dann sachgemäß würdigen, wenn man sie geschichtlich ansieht. Hier ist es nun von vorn herein unzweifelhaft und allgemein anerkannt, daß es sich bei der Wendung „unter Pontius Pilatus" um eine liturgische Formel des Urchristentums handelt, die wir 1 Tim 6, 13 wohl zum ersten Male beurkundet findet. Wenn es dort heißt: Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν, so deutet im Zusammenhang in der Tat nichts darauf hin, was die Hineinbeziehung des Pontius Pilatus zu begründen geeignet ist. „Das schöne Bekenntnis" meint gemäß v. 12 das Bekenntnis, daß Jesus der Messias sei. Streng genommen nun hat Jesus dieses vor dem Synedrion abgelegt (Mc

21. 5. 1906.

14, 60f.) und vor dem römischen Statthalter nur wiederholt und zwar in modifizierter Gestalt. Weil es aber dem Heidenchristentum, namentlich zur Erfüllung seiner Missions-Aufgabe an Heiden, viel mehr darauf ankommen mußte, daß Jesus sein Messiasbekenntnis dem Vertreter der heidnischen Obrigkeit, dem Organ des römischen Kaisers, ins Angesicht abgelegt habe, so begreift sich leicht, daß von Anfang an das ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου in den Vordergrund gestellt wurde und so eine solenne Formel zunächst katechetischer, dann liturgischer Art ward.

Was besagt nun diese Formel? Im allgemeinen heißt ἐπί c. gen. pers. „zur Zeit" „im Zeitalter" „während der Amtsperiode des". Das ist auch hier, wie wir sehen werden, nicht vergessen worden. Dennoch liegt im Zusammenhang der Timotheusstelle, daß es hierauf nicht ankommen kann, sondern daß ἐπί ähnlich wie Mt 28, 14, Act 25, 9. 26, 2 einfach „vor", genauer: „in Gegenwart", „im Angesicht" (das hebräische לִפְנֵי) bedeutet. Das ist aber nicht immer für das Verständnis der Formel, auf die es uns ankommt, festgehalten worden, wovon auch noch die Rede sein wird.

Das konnte es auch nicht wohl. Denn weder das Leiden noch die Kreuzigung Jesu geschah „vor" oder „angesichts von" Pontius Pilatus. Also die Formel ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου kann bestehen und als solche anerkannt sein, ohne daß damit der Sinn gesichert wäre.

Beschränken wir uns nun möglichst auf diejenigen Stellen, die für das Apostolikum in Betracht kommen, so ist es jedenfalls schon der Beachtung wert, daß Ignatius die Wendung hat: ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου (ad Magn. 11). Das sieht doch so aus, als wenn er 1) die Formel ἐπὶ Π. Π. kennte (sie ließe sich unbedenklich einsetzen), als wenn er 2) sie noch in relativer Freiheit gebrauchte und daher nicht nur auf das Leiden, sondern auch auf die Auferstehung, ja sogar auf die Geburt Jesu (das letzte ist wohl ein allenfalls verzeihlicher historischer Schnitzer) bezöge, als wenn er 3) ein ἐπί für mehrdeutig gehalten und daher umschrieben hätte. — Nicht anders läßt sich eine zweite Stelle (ad Trall. 9) verstehen, wo es von Jesus Christus heißt: ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν κτλ. Wenn von Jesus ἐδιώχθη ausgesagt wird, so wird Ignatius dabei sein ganzes öffentliches Leben, vermutlich schon Mt 2 im Auge gehabt und kann darum sein ἐπὶ nicht anders als die erst erwähnte Formel ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας verstanden haben. Wie er dort Geburt, Leiden und Auferstehung auf Pilatus bezog, so hier das Verfolgtwerden Jesu von der Geburt bis

hin zur Auferstehung. — Bestätigt endlich wird dieses Verständnis durch eine dritte Stelle (ad Smyrn. 1), wo ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον d. h. „zur Amtszeit des Pontius Pilatus und des Tetrarchen Herodes angenagelt" steht.

An allen diesen Stellen haben wir es erst mit embryonalen Gestalten des Taufsymbols zu tun. Ganz anders wird die Sache freilich, wenn wir aus dem Zeitalter der apostolischen Väter in das der ältesten Kirchenväter kommen. Zunächst wird im Lateinischen das ἐπί durchweg mit „sub" c. Abl. wiedergegeben: dies meint (vgl. Cicero: „sub rege", Livius: „sub Hannibale magistro", Horaz: „sub iudice lis est") auch nichts anderes als: „unter der Statthalterschaft des P. P.". Sodann haben wir es weiter vorläufig noch immer mit embryonalen Gestalten (oder Reminiscenzen) des Taufbekenntnisses zu tun. Hier tritt nun aber sofort eine klare Scheidung ein.

In der ältesten Zeit heißt es in der weitaus größten Mehrzahl[1] von Fällen: Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. So schon bei Justin Apol. I, 13. 61. dial. c. Tryph. 85. Oder mit leichter, aber beachtenswerter Wandlung τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα: so im Taufsymbol nach Marcellus von Ancyra und zahlreichen anderen Fassungen. Nicht anders haben die ältesten Taufsymbole des Morgenlandes nach ihrer überwiegenden Mehrzahl: καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ταφέντα κτλ. In lateinischer Fassung heißt es ebenfalls einmal: „crucifixum sub Pontio Pilato" (z. B. Tertullian de virg. vel. 1) oder in den Taufbekenntnissen von Turin, Ravenna, Aquileia (5. Jahrhundert), Florenz (etwas später), in der spanischen Kirche usw. „qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus". Auch Dionysius Exiguus hat: „crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato et sepultus est etc.".

Auf der anderen Seite begegnet aber schon bei Irenaeus (adv. haer. III, 4, 2): „passus sub Pontio Pilato et resurgens", was immerhin noch nicht auf ein Taufsymbol zurückzugehen braucht. Wenn auch später gelegentlich „passum sub Pontio Pilato, tertia die resurrexisse a mortuis" (Eligius von Noviomus oder Noyon im 7. Jahrhundert) vorkommt, so handelt es sich hier sichtlich um eine Zusammenziehung des an sich

[1] Die Mannigfaltigkeit der Formeln in Morgen- und Abendland stellt aufs genauste Harnack in Hahn, Symbole S. 377 ff. zusammen. Angesichts des Tatbestandes ist es nur schwer zu verstehen, wie er S. 390 als Wortlaut des ältesten Symbols τὸν ἐπὶ Π. Π. παθόντα geben und σταυρωθέντα daneben in Klammern setzen kann, während es umgekehrt sein sollte.

ausführlicheren Taufsymbols. Dennoch findet sich eine Anzahl von Taufsymbolen im Morgen- wie im Abendlande, die lediglich das Leiden Christi unter Pontius Pilatus nennen und ähnlich wie Irenaeus sinngemäß die Kreuzigung darin beschlossen sein lassen, z. B. das s. g. Symbol des Ambrosius in der Mailändischen Kirche: „sub P. P. passus et sepultus".

Allein vereinzelt finden sich auch bald Taufbekenntnisse, die, von dem Bestreben gedrängt, ja keins der überlieferten heiligen Worte zu verlieren, beides neben einander setzten: Leiden und Kreuzigung. Und zwar ist das zuerst im Morgenlande geschehen. Hier war es auch, wo man die schwer zu beantwortende Frage, wohin in diesem Falle das „unter Pontius Pilatus" zu ziehen sei, zu gunsten des „gelitten" entschied, indem man dabei natürlich im Sinne hatte und haben mußte, daß es auch zu „gekreuzigt" gehöre. Nur ganz ausnahmsweise wurde es anders gehalten, z. B. im s. g. Nestorianischen Taufsymbol (aus dem 4. Jahrhundert), wo die Wortfolge ist: καὶ παθόντα καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. Ähnlich bekanntlich das s. g. Nicaeno-Constantinopolitanum (das im 4. Jahrhundert aus dem Jerusalemischen Taufsymbol erwachsen ist und um 500 bereits im Morgenlande allgemeine Giltigkeit erlangt und das Nicaenum verdrängt hat) mit merkwürdiger verdrehter Reihenfolge von „gelitten und gekreuzigt", nämlich: σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα κτλ. — Im Abendlande dagegen finden sich erst vom achten Jahrhundert an, von hier an aber auch zahlreiche Symbole, die παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα κτλ. oder passus sub Pontio Pilato, crucifixus etc. sagen. Das „unter P. P.", wie man versucht sein könnte zu tun, zu „gekreuzigt" zu ziehen, scheitert an dem Umstande, daß in der ganzen Umgebung die Modalbestimmungen stets nachstehen, und daß es gelegentlich ganz unmißverständlich heißt: passum sub Pontio Pilato, qui crucifixus et sepultus descendit ad inferos etc. (britische Kirche), oder: sub Pontio Pilato passum, crucifixum (Formel des Nicetas von Aquileia im 5. Jahrhundert). Hier sei auch gleich angemerkt, daß im vierzehnten Jahrhundert dann gelegentlich Übersetzungen aus dem Lateinischen auftauchen, die ἔπαθεν ὑπὸ Π. Π., ἐσταυρώθη oder παθόντα ὑπὸ Π. Π., σταυρωθέντα usw. sagen (Escorial. Handschrift. Codex des Ambrosius): folgern ließe sich daraus übrigens nur, daß den Übersetzern das genügende sprachliche Verständnis abging. Daß die Formulierung „gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt" seit dem Catechismus Romanus (1566) für die päpstliche Kirche und seit Luthers kleinem Katechismus

für die evangelische Christenheit bindend und damit die Frage, ob sie richtig sei, akut geworden ist, ist bekannt.

Das dagegen ist freilich so gut wie in Vergessenheit geraten, daß von Anfang an, nachweisbar seit dem vierten Jahrhundert, eine ganze Anzahl von Taufsymbolen das „unter Pontius Pilatus" überhaupt weggelassen haben. So griechische (das Nicaenum z. B. hat nur παθόντα καὶ ἀναστάντα, also weder das „gekreuzigt" noch „unter Pontius Pilatus"), lateinische, vor allem aber die Taufsymbole germanischer und nordischer Christenländer. Diese, die außerhalb des einstigen römischen Reiches lagen, mochten den Sinn des Namens an dieser Stelle zu wenig würdigen, wie ja überhaupt seit Beendigung der eigentlichen Missionsarbeit innerhalb der Grenzen des römischen Reiches die Bedeutung von „Pontius Pilatus" an dieser Stelle notwendigerweise (s. o.) verlieren mußte. Schließlich aber siegte doch in der Kirche, wie in solchen (nicht nur liturgischen) Fällen gewöhnlich, die archaistische Richtung und — Rom. Nun haben wir das „gelitten" und „gekreuzigt" und „Pontius Pilatus" im Apostolikum und sind uns im Blick auf die historische Entwicklung darüber völlig klar, daß eins von beiden: „gelitten" oder „gekreuzigt" oder wenn „Pontius Pilatus" seine Stelle hier behalten soll, einer jener beiden Ausdrücke mit P. P. verbunden vollkommen genügen, ja das Richtige sein würde.

Darüber aber sind wir uns auch klar, daß wir an dem Wortlaut des Apostolikums nichts zu ändern vermögen, wenigstens nicht in absehbarer Zeit — daß dazu kaum (nicht einmal) eine Kirchenbehörde zu haben sein wird. Und auch daran werden wir nichts ändern, daß die Auffassung des „gelitten unter Pontius Pilatus" allgemein im volkstümlichen Verständnis und in Katechismus-Erläuterungen aller Art das „unter" im Sinne von „auf die Urheberschaft von" (also = ὑπό s. o. nicht ἐπί) nimmt: wer hätte auch heutzutage an dieser Stelle Interesse daran, daß es zur Zeit, unter der Amtsführung von P. P. gewesen ist, als Jesus litt und starb? So mag es auch in vergangenen Jahrhunderten schon gefaßt worden sein, aber die heutige Christenheit kann es in einem Glaubensbekenntnis nicht anders nehmen. So oder so aber ist die nähere Bestimmung „unter Pontius Pilatus" an dieser Stelle mißlich. Denn tatsächlich ging ja Christi Leiden nicht von Pontius Pilatus, sondern von der Judenschaft und dem Synedrion aus. Man kann sachgemäß wohl „unter Pontius Pilatus" mit „gelitten" verbinden, wenn „gekreuzigt" wegbleibt; denn dann umfaßt das „gelitten" eben das „gekreuzigt". Aber man darf nicht sagen: „gelitten unter Pontio" und daneben „gekreuzigt" isolieren. Daß

das einst geschehen ist, war gewiß eine Gedankenlosigkeit, die von manchem empfunden worden zu sein scheint (das bezeugen die zahlreichen Text-Varianten): aber darum braucht sie nicht verewigt zu werden. Wenn wir nun, wie gesagt, nach Lage der Dinge auf eine Radikalkur verzichten müssen, so können wir doch ein evangelisches, biblisches, sachgemäßes und fruchtbares Verständnis des fraglichen Passus auf die einfachste Weise gewinnen, indem wir das Komma statt hinter „Pilato" vielmehr nach „gelitten" setzen und sprechen: „gelitten, unter Pontio Pilato gekreuzigt". Das bedeutet dann: „gelitten" seit der Verhaftung (ja seit der Versuchung und dem Amtsantritt, wenn man will, seit der Geburt und Kindheit) durch Juden, sein Volk, die Seinen; „unter Pontius Pilatus gekreuzigt", auf Veranlassung und Befehl der heidnischen Obrigkeit, die (nicht das Leidens-, wohl aber) das Todesurteil sprach.

[Abgeschlossen am 16. Mai 1906.]

Miszellen.

Ἄρτον ἔκλασεν Mc 14, 22.

Bei der Kontroverse, ob das letzte Mahl Jesu mit den Zwölfen am Paschaabend stattgefunden habe, scheint bisher ein wichtiger Umstand übersehen oder wenigstens nicht genügend hervorgehoben worden zu sein. Jesus bricht nämlich ἄρτος. Am Pascha mußten aber schon ἄζυμα verwendet werden, und es ist nicht erlaubt, diese unter ἄρτος zu verstehen. Also ist der Tod Jesu in Wahrheit nicht auf den Tag gefallen, der mit dem Paschaabend begann. Als er dann auf diesen Tag verlegt war, scheinen auch ἄζυμα statt ἄρτος eingeführt zu sein; wenigstens stellenweise. Bei den Abessiniern ist das Brot der Eucharistie im Allgemeinen gesäuert, nur am Grünen Donnerstag ist es ungesäuert. Wie es in der alten griechischen und lateinischen Kirche damit gehalten wurde, müssen andere wissen.

Göttingen.

Wellhausen.

Das Kamel als Schiffstau.

Zu V, 256.

Im Jahr 1880 konnte ich in Juliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt Collegit recensuit prolegomenis instruxit Carolus Joannes *Neumann*, Lipsiae B. G. Teubner S. 56 u. 75 folgendes Zitat aus dem 16. Buch Cyrills gegen Julian syrisch und lateinisch veröffentlichen: Accipit ergo demonstrationem: foramen acus et camelus: *non animal*, ut opinatur Julianus impius et omnino insipiens et idiota, sed potius *rudens crassus qui in omni navi. Ita enim mos est nominandi iis, qui docti sunt res nautarum.*

Beim syrischen Text verwies ich noch auf des Barhebräus Scholien zu Matthäus (e recognit. Joh. Spanuth p. 43, 28) und auf den Thesaurus Syriacus col. 736. An der letztgenannten schon 1870 veröffentlichten Stelle ist aus Bar Bahlul gleichfalls „Cyrill" für diese Deutung genannt, ebenso bei Barhebräus. Zahn wird zwar recht haben, wenn er zur Stelle sagt, daß das dem Origenes zugeschriebene Scholion, nach dem unter dem Kamel τὸ σχοινίον τῆς μηχανῆς verstanden sei (bei Wetstein, Matthaei, Tischendorf, Baljon), sich fälschlich mit dem Namen des großen Alexandriners geschmückt habe, aber unrecht, wenn er es ein byzantinisches Fündlein nennt. Jedenfalls ist neben der Pelagiusstelle, die Jos. Denk oben nachwies, auch die Stelle aus der im Jahr 392 verfaßten Schrift Cyrills von Alexandrien einer Erwähnung in unsern Kommentaren wert. Ebenso die Tatsache, auf die Fr. Herklotz (Biblische Zeitschrift II, 176f) hinweist, daß die armenische Übersetzung des Verses *malḫ* gibt, welches Tau, Seil bedeutet. Eine kleine Bemerkung über das armenische Wort in Lagarde's armenischen Studien Nr. 1404.

Eine Variante in Matth. 28, 18.

Sowohl im griechisch-erhaltenen, als in dem nur syrisch-überlieferten Text der Theophanie des Eusebius wird Mt. 28, 18 zitiert ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς (ed. Greßmann 21, 17 = 177, 16). Wie erstaunte ich als ich bei der Vergleichung des Kodex B an die Stelle kam und sah, daß zwischen εξουσια und εν „spatium vacuum ob rasuram", wie Fabiani-Cozza 1881 in Bd. VI der sogenannten Faksimileausgabe es ausdrücken, mit andern Worten, daß hier sicher einst auch ωc gestanden hat.

Das ist natürlich eine falsche Reminiscenz an das Vaterunser, aber textkritisch lehrreich und darum erwähnenswert, umsomehr als es noch nirgends erwähnt zu sein scheint.[1]

[1] Tischendorf sagt im Novum Testamentum Vaticanum (1867): „tres litterae prorsus erasae." Das breite ω nimmt den Raum von 2 Buchstaben ein. Dagegen schreibt die römische Gegenschrift von 1881, über welche die Theol. Litztg. 1882 Nr. 9 und 1890 Nr. 16 zu vergleichen ist: post cια *non* adest rasura. Punctis deficientiam male innuit [Tischendorfius]. Wie diese römische concordia discors zu reimen ist, verstehe ein anderer! Die Photographie zeigt doch deutlich das Spatium.

Rabbi.

Wellhausen druckt zu Mt. 23, 7—10 stets ράββι, ohne Spiritus mit zurückgezogenem Akzent. Die Handschriften betonen, soweit ich sehe, das Wort auf der letzten Silbe. Aus dem Kodex Vaticanus B läßt sich eine lehrreiche Beobachtung bei dem Worte machen. Er schreibt nämlich stets ῥαββέι oder ῥαββὲι, ebenso ῥαββουνὲι, in Matthäus auch ἐλωὲι, σαβακτανέι, in Markus ζαβαφθανέι d. h. stets mit dem Akzent über ε. Das bedeutet, daß er ει als Diphthong und nicht als langes ῑ gesprochen hat. Denn wenn sonst in der Handschrift ει für ῑ steht, schreibt er εί mit Akzent über ι, z. B. Ἰσραηλείτης, λευείτης. Ähnlich schreibt B häufig Δαυέιδ, wie οὐδέις, nicht 1, 17. Ich gebe einige Belege aus Matth. Οὐρείου, Ἰωσείαν; ἐγείνωσκεν, ἠκρείβωσεν, λείαν, παραγείνεται, ὀξείνη, σεῖτον, μείλιον, dagegen z. B. ταμεῖον, wieder γείνεσθε, μαργαρείταις, aber πλατέια (so); sehr hübsch ist 7, 27 ὀικεία ἐκέινη; κλείνη, ἐπετείμησεν, Ἡλείας; doch, wie es scheint 12, 19 ἐρέισει, 41 Νινευεῖται (scheint Circumflex, nicht Akut). Wo der Schreiber einfachen Vokal will, ist meist das ε nicht aufgefrischt.

Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß auch noch die ältesten Drucke bei Diphthongen den Akzent meist auf den ersten Vokal zu setzen pflegen.[1] Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht der erste Druck des griechischen Neuen Testaments, die komplutensische Polyglotte. Im Text hat sie zwar nur die Tonstelle durch den Akut bezeichnet; aber in der Beigabe, der euthalianischen Lebensbeschreibung des Apostels Paulus, druckt sie das überaus häufig wiederkehrende ειτα bald ἔιτα, bald ἐῖτα, bald εἶτα, letzteres aber am seltensten.

Chorazin, Bethsaida.

In meinen Philologica sacra schrieb ich (1896) S. 20f.: „Daß Volksetymologien selbst auf die Erzählung eingewirkt, sogar Legenden hervorgerufen haben, ist bei Hakeldama unwidersprechlich ... Aber auch andere Namen bieten sich solcher Deutung dar, womit selbstverständlich noch nicht gesagt sein soll, daß die im folgenden gegebenen Deutungen nun auch wirklich alle sicher seien. Umschreiben wir z. B.

---

[1] Über diese Sitte bei Diphthongen den ersten Buchstaben zu akzentuieren vgl. Kenyon, Biblical Manuscripts in the British Museum (zu Add. Ms. 20002) und Palaeography of Greek Papyri p. 29.

Ιαειροϲ durch יָעִיר, nicht durch יָאִיר, so heißt es: er wird erwecken". Ich mache hier noch darauf aufmerksam, daß das Verbum vom Schlaf, nicht: vom Tod erwecken bedeutet. „Schreibt man Βηθανια als בֵּית עֲנְיָא, so heißt es „das Haus einer sich Plagenden". Und seltsam ist es, daß es im Lewis-Syr. auch c. 12, 2 heißt: Martha aber plagte sich". Folgt eine längere Ausführung über die Möglichkeit Ναειν als נחים den Erweckten zu deuten, in Verbindung mit μητερα Μαναϊμου bei Papias. „Die Erzählung von den 2000 Schweinen von Gadara wird an einen Ortsnamen wie ras el chinzir (Schweinskopf) oder tell abu-l-chinzir (Hügel des Schweinevaters) anknüpfen". Ich lese heuer erstmals mit meinen Schülern das Lukas-Evangelium und benütze zur Vorbereitung auf meinem Unterricht auch Plummers Erklärung (im International Critical Commentary 1896, 4. Aufl. 1901, neuer Abdruck 1905). Da heißt es nun zum Namen Iairus: The same name as Jair (Num. XXXII, 41; Judg. X, 3). It is strange that the name (= "he will give light") should be used as an argument against the historical character of the narrative. It is not very appropriate to the circumstances. Keine Silbe über die Tatsache, daß der Name in Cod. D in Mc und Lc fehlt, und daß er schon in einigen der alten Onomastica κυρίου ἐγρήγορσιϲ gedeutet ist (s. Lagardes Ausgabe).

Aber weiter: Heut komme ich an die Speisung der Fünftausend und finde da bei Plummer aus Weiß, Leben Jesu (II, 196—200, engl. Übersetzung II, 381—385) zitiert, daß die wunderscheue Kritik dieser Erzählung gegenüber in großer Verlegenheit sei, da sie alle Quellen berichten, diese auf Augenzeugen zurückgehen und durch ihre Abweichungen in Einzelheiten und Übereinstimmung in der Hauptsache ihre Unabhängigkeit und Tendenzlosigkeit dartun. In the presence of this fact the *possibility of myth* or invention is utterly inadmissible. Nun die Gerstenbrote des Johannes, auf die Weiß besonderen Wert legt, sind schon längst aus 2 Reg 4, 42. 43 erklärt, welche Stelle wie in andern Ausgaben, so auch in meinem N. T. am Rand steht. Über das Ganze aber fällt es mir wie Schuppen von den Augen, als ich in Lc 12 ἐπιϲιτιϲμόν lese, und dazu die Bemerkung von Plummer: Here only in N. T., but quite class. It is specially used of provisions for a journey: Gen XLII, 25. XLV, 21; Josh IX, 5. 11; Judith II, 18. IV, 5; Xen. Anab. I, 5. 9. VII, 1. 9. Ἐπιϲιτιϲμόϲ ist das gewöhnliche griechische Äquivalent für צֵידָה; siehe außer den von Plummer zitierten at-lichen Stellen noch Ex 12, 39; Jos 9, 14; Jud 7, 8. 20, 10; Ps 77 (78), 25 ἐπιϲιτιϲμὸν ἀπέϲτειλεν αὐτοῖϲ εἰϲ πληϲμονήν; Aquila Ps 131 (132), 15; auch

bei Symmachus. Und wo findet denn die Speisung statt? in Beth-saida. Wehe dir Beth-saida!

Und nun geht mir ein Licht auf — sollte es ein Irrlicht sein? — über das bisher noch nicht erklärte Chorazin: das ist nichts anderes als Umstellung des oben von mir vorausgesetzten chinzir (Plural chunazir Schwein). Umstellungen sind, wo Liquidae und Zischlaute in Betracht kommen, ja ganz gewöhnlich. Ich weiß, daß Chorazin in Kerâzeh gesucht und mit einem talmudischen כרזים gleichgesetzt wird. Aber damit steht es sehr bedenklich; und hebr. חזיר hat im Arabischen ein خ ch, in der Volkssprache ḫanzir, assyr. ḫumṣiru; also macht auch das χ keine Schwierigkeit.

Zur neutestamentlichen Vulgata.

Im Jahr 1710 veröffentlichte der Minoritenmönch Henricus de Bukentop — er nennt sich auf dem Titel in Academia Lovaniensi S. Theologiae Lector Jubilatus, Provinciae Germaniae Inferioris Exdefinitor, et actualis Custos Custodum — unter der hebräischen und lateinischen Überschrift Lux de Luce Bruxellis Typis Francisci Foppens (andere Exemplare, Col. Agripp., Wilh. Frießem) ein Werk in drei Büchern, in quorum primo Ambiguae Lectiones, in secundo Variae ac Dubiae Lectiones Quae in Vulgata Latina S. Scripturae Editione occurrunt, ex Originalium Textibus illustrantur, et ita ad determinatum clarumque sensum, certamque aut verisimiliorem lectionem reducuntur. Wegen des dritten: In tertio agitur de Editione Sixti V factâ anno 1590 multaque alia tractantur, quae (saltem pleraque) omnes hactenus latuerunt Theologos et S. Scripturae Interpretes — ist er bei den Protestanten am ehesten noch genannt. Aber das erste Buch, S. 1—125 des 536 Seiten starken Quartbandes ist besonders anziehend.

Schon in der Widmung führt er aus, wie sich katholische Theologen, auch seines Ordens, um die Bibel verdient gemacht hätten; schreibe doch der Doktor Seraphicus an einen ungenannten Magister über den h. Franciscus: audivi ego a fratre qui vidit, quod cum Novum Testamentum venisset ad manus ejus, et plures fratres non possent simul habere, dividebat per folia, et singulis communicabat, ut omnes studerent, nec unus alterum impediret.

In der Praefatio führt er aus Augustin (doct. christ. 2, 11) das Wort an: Linguae latinae homines duabus aliis ad Scripturarum Divi-

narum cognitionem habent opus, hebraea scilicet et graeca, und zeigt dann an einer Reihe hübsch ausgewählter Beispiele, wie das Lateinische ohne Rückgang auf die Grundtexte an vielen Stellen doppeldeutig sei, und tatsächlich manchmal, z. B. in flandrischen und französischen Bibelübersetzungen mißverstanden worden sei; z. B. Joh 12, 35 Adhuc modicum lumen in vobis est; Gen 46, 22: Hi filii Rachel quos genuit Jacob, flandrisch: welcke Jacob gewonnen heeft. Lc 22, 20 Hic est calix . . . in sanguine meo, qui (calix) pro vobis fundetur; flandrisch auf das Blut bezogen.

Joh 3, 43 Nemo ascendit (Perfekt); belgisch: Personne ne monte; Niemant en klimpt.

Joh 15, 23 non vocabitis; flandrisch niet bidden, statt fragen.

1 Petr 3, 13 boni aemulatores; ob boni Maskulin oder Neutrum sei.

Im Text des Buches sind mehrere Hundert derartiger Stellen besprochen; die alttestamentlichen lasse ich hier beiseite, doch soll wenigstens im Vorbeigehen an die nette von Bukentop angeführte Erörterung Augustins aus de Gen. ad lit. 8, 6 zu 2, 15 erinnert werden, ob die Stelle bedeute ut homo excoleret paradisum? an ut Deus hominem in paradiso collocatum? Bei solchen Absichtssätzen, namentlich, wenn sie im Infinitiv ausgedrückt werden, ist ja das Subjekt häufig sehr unsicher. (Wer ist z. B. Act 9, 15 Subjekt von τοῦ βαστάσαι? Jesus? Paulus? das Gefäß?) Ich beschränke mich hier auf das N. T., und bei diesem auf das erste Evangelium.

Beim N. T. beginnen die wirklich doppeldeutigen Stellen mit

Mt 1, 23 Ecce virgo; flandrisch Eene maghet, französisch Une vierge; es müsse aber heißen *De* maghet, *La* vierge. Hiermit ist der sprachpsychologisch sehr interessante Punkt berührt, wie eine Sprache ohne bestimmten Artikel auskommen konnte.

Die nächste Stelle II, 16: Herodes occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem et in omnibus finibus eius, betrifft das doppeldeutige Geschlecht von eius; es sei nicht männlich, sondern weiblich; s. zu 6, 33 justitiam eius (nicht auf regnum); Lc 2, 22.

In 3, 8 fructum dignum poenitentiae sei das letzte Wort nicht Dativ, sondern Genitiv, wegen τῆς μετανοίας, was kein hinreichender Grund ist; umgekehrt Abrahae in V. 9 filios Abrahae Dativ nicht Genitiv; V. 13 venit Präsens, nicht Perfekt. 7, 22 virtutes sei nicht ἀρετάς, sondern δυνάμεις; 8, 3 sei Volo. Mundare zu schreiben, nicht volo mundare, passiver Imperativ, nicht Infinitiv.

Mangelhafte griechische Kenntnis verrät die Bemerkung zu 10, 16

ἀκέραιοι, simplices sei eigentlich *incornuti*, per *a* privativum ab κεραὸϲ Cornutus q. d. *Sine cornibus*, inermes ad ulciscendum; vgl. Luthers Antwort in Worms: ohne Hörner und Zähne.

12, 6 templo maior est hic, Ortsadverbium, nicht Pronomen; ebenso V. 41. 42 trotz Cornelius a Lapide.

Zu 12, 31 wird die falsche Lesart der Sixtina spiritus blasphemiae (= der Geist der Lästerung statt „die Lästerung des Geistes“) besprochen, die eigentlich ins nächste Buch gehört.

13, 33 zu abscondit in farinae satis tribus warnt er ne quis idiota forte intelligat: *sufficienter* pro tribus alendis!

V. 38 in filii nequam sei das letzte Wort Genitiv sing., in 44 invenit et abscondit beide Perfekta. Auch das wieder sprachpsychologisch lehrreich, wie man mit solchen Formen auskam. Bei einzelnen unterscheidet die Länge oder Kürze des Vokals für das Ohr, aber wie die Schrift für das Auge? Z. B. gleich 20, 6 Invenit (εὗρεν) Perfekt trotz des folgenden Präsens et dicit; Joh 16, 32: Venit hora etiam venit.

V. 12 pondus diei et aestus; das letzte Wort nicht gen. sing., sondern acc. plur.

In 21, 5 Dicite filiae Sion, das mittlere nicht nom. plur.

Zu 26, 13 Dicetur et quod haec fecit in memoriam ejus lautet seine Bemerkung: Non est sensus q. d. Dicetur Mariam Magdalenam *hoc* in et ad memoriam Christi fecisse, ut istud *eius* ad Christum referatur, et *quod* sumatur adverbialiter. Sed est hic sensus: Narrabitur etiam hoc factum in memoriam Magdalenae, nam pro *quod* est in graeco pronomen ὃ et pro *eius* femininum αὐτῆϲ.

Das letztere ist sachlich selbstverständlich richtig; aber der zweite Teil seiner Negation daß quod nicht adverbialiter genommen werden dürfe, wird wenigstens von den offiziellen römischen Ausgaben widerlegt. Denn diese drucken sämtlich die Sixtina von 1590, die Clementina von 1592 und die Quartausgabe von 1593 — die von 1598 ist mir nicht zur Hand — *quòd* haec fecit, und deuten durch diesen Akzent an, daß sie quod als Konjunktion, haec also als acc. neutr. plur. nehmen: „daß sie das getan hat“, nicht: was diese getan hat. Die meisten neueren Vulgatadrucke haben diese Akzente über quòd cùm usw. weggelassen; aber Hetzenauer war so korrekt sie wieder zu setzen, und in meiner demnächst erscheinenden Ausgabe werden sie sich auch wieder finden. Ob irgend eine katholische Übersetzung in eine moderne Sprache den von der offiziellen Vulgata geforderten Sinn gibt, weiß ich nicht. Die von mir nachgesehenen tun es nicht (z. B. v. Eß, Allioli).

Daß diese Betonung des quòd nicht eine von mir ausgesonnene Finesse ist, beweist eine andere Stelle des gleichen Kapitels. Im Schlußvers heißt es:

Et recordatus est Petrus verbi Jesu, *quod* dixerat.

So drucken alle oben genannten römischen Ausgaben; aber Plantin, oder vielmehr sein Nachfolger Joh. Moretus 1605 *quòd*, weil es im Griechischen heißt τοῦ ῥήματος Ἰησοῦ εἰρηκότος. Hier haben van Eß und Allioli „des Wortes, das"; Luther: „an die Worte Jesu, da er", im Unterschied von Mc 14, 65.[1]

Diese Beispiele aus Mt mögen genügen, um zu zeigen, wie das Lateinische Neue Testament auch sprachlich recht lehrreich ist. Ich füge nur noch Bukentops Bemerkung zu der oben angezogenen Stelle Lc 2, 22 an, weil Merx sie neulich in gleichem Sinn wie Bukentop mißverstanden hat.

Zu purgationis ejus schreibt Bukentop:

Ne quis imperitus haec de Christo intelligat, eo quod praecedentia et sequentia, de ipso, non de B. Virgine faciant mentionem, sciat *in graecis penè omnibus et melioribus esse* αὐτῆς.

In meinem Vortrag über den Textus receptus habe ich nachgewiesen (Barmen 1903, S. 9f.), daß bis jetzt keine, aber auch gar keine Hds. bekannt sei, die αὐτῆς habe. Denn auch die Wiener (76), die Gregory-Tischendorf III, 206, Textkritik S. 927 nach Scrivener für diese Lesart anführt, hat in Wirklichkeit nicht so, wie derselbe Gregory an einer andern Stelle beider Werke gezeigt hat (p. 484. 1267. S. 145). In Wirklichkeit gehört diese Lesart zum „spanischen Griechisch" der Komplutenser Polyglotte; die graeca, von denen Bukentop redet, sind nur Druckausgaben.[2] Daß ihm zumal die plantinischen Nachdrucke der Komplutensis für besser gelten, ist ihm nicht zu sehr zu verdenken; daß er aber sagen kann in graecis *pene omnibus*, ist weniger gewissenhaft. Vor Plantin scheint niemand die Lesart aus der Komplutensis wiederholt zu haben; nachher ist sie vom Rand des Stephanus in die Ausgaben Bezas und der Elzevire übergegangen und hat so allerdings bis 1710 eine große Verbreitung gefunden. Selbst die englische AV hat

---

[1] Daß wie im Lateinischen quod, so im Deutschen „das" ebensogut „was" als „daß" bedeutet, kommt bei manchen Stellen von Luthers Bibel in Frage; z. B. Mt 5, 21 ihr habt gehört das zu den Alten gesagt ist; 6, 12 alles das ihr wollet, das euch die Leute tun sollen; 18, 19; 23, 3; Mc 14, 58.

[2] Auch Joh. Weiß, Die Schriften des N. T.'s I, 397 redet sehr mit Unrecht von „alten Zeugen" (in der Mehrzahl), die noch diese Lesart haben sollen.

sie ja aufgenommen und Luthers „ihrer Reinigung" wird mancher in diesem Sinn mißverstanden haben. Seltsam, daß Reuß die Stelle nicht unter seine 1000 aufgenommen hat; so wären wir über ihre Verbreitung in den alten Drucken besser unterrichtet als wir jetzt sind. Bis jetzt gibt es noch keine einzige Ausgabe des griechischen N. T.s, die das von D, Hieronymus, dem Sinaisyrer bezeugte αὐτοῦ in den Text gesetzt hätte. Da Wellhausen die ersten Kapitel in Lukas nicht berücksichtigt, kennen wir seine Stellung zu diesen Varianten nicht. Die meisten Ausgaben beruhigen sich bei dem αὐτῶν der großen Mehrzahl der Handschriften; Blaß streicht das Pronomen ganz, was schon Bengel in einer textkritischen Anmerkung des Gnomon empfohlen hat, die wie viele andere dieser Art von den neuen Herausgebern dieses in den ersten Ausgaben unschätzbaren Werkes einfach getilgt wurde (s. meinen ebengenannten Vortrag). Wordsworth-White machen aus Tischendorfs vorsichtigen, aber in seinem Schluß unrichtigen" (1624. 1633 al) αὐτῆς cum *per*paucis *ut vdtr* minusc (ut 76)" das nach Vorstehendem noch unrichtigere „αὐτῆς *min pauc*". Daß die Lesart aus der Komplutensis stammt, sollte, beiläufig bemerkt, bei Tischendorf nicht fehlen.

Fürwahr das lateinische Neue Testament verdient mehr Beachtung, als es bei uns protestantischen Theologen in Deutschland zu finden pflegt.[1]

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zum Streit der Apostelfürsten.

Der konservativen und der radikalen Vermutung (s. o. S. 136 ff.) lasse ich noch eine Notiz folgen. Die Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus hat die Kirchenlehrer sehr viel beschäftigt. Overbeck hat in seinem Baseler Programm von 1877: „Ueber die Auffassung des Streites des Paulus mit Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern" diesem Thema eine sehr ansprechende Studie gewidmet. Neuerdings ist aus den Briefen

[1] Zu der oben besprochenen Akzentuierung von Wörtern, wie quòd cùm usw. wird die Mitteilung interessieren, daß K. Steiff (der erste Buchdruck in Tübingen 1881, S. 22f.), auf Grund derselben den Nachweis liefern konnte, bei welchen Werken des bekannten Druckers Thomas Anselm Melanchthon als Korrektor tätig war. Die von Melanchthon überwachten Ausgaben haben diese Akzente, die andern nicht; z. B. Reuchlins defensio von 1514, während die noch von Hiltebrant korrigierte Ausgabe von 1513 sie nicht hat: ex ungue leonem!

des um 823 gestorbenen nestorianischen Katholikos Timotheus I (veröffentlicht von O. Braun im Oriens christianus 2, 1902, 1 ff.) ein neues Zeugnis an den Tag gekommen. Da der Oriens christianus nicht allgemein zugänglich ist, mögen die nicht uninteressanten Worte des wackeren Orientalen hier noch einmal abgedruckt werden:

„Wenn Du (nämlich Rabban Pêθîôn) Petrus und Paulus Häupter unseres Bekenntnisses nennst, sie die eher Diener als Häupter unseres Glaubens sind — denn Haupt und Vollender unseres Glaubens ist Jesus Christus allein — und (wenn Du) auf einen kleinen, zwischen ihnen vorgefallenen Streit hinweisest, so stritten sie erstens nicht über die Ehe mit zwei Schwestern, sondern über die Reinheit der Verkündigung des Evangeliums, worin nichts von der Beobachtung des Gesetzes enthalten sein sollte, die Paulus genau, vor Allen und jederzeit lehrte und verkündigte, was Petrus entgegenkommend und nicht genau weder vor Allen noch jederzeit tat. Zweitens wissen wir auch nicht, daß sie stritten. Sondern Paulus machte Vorwürfe und Petrus nahm sie bereitwilligst an. Streit ist aber dann, wenn zwei feindliche Häupter einander entgegentreten. Wenn aber der eine sich stark zeigt, der Andere nachgibt, so heißt das nicht Kampf".

Gießen.

G. Krüger.

Hat Irenäus Lc 1, 46 Μαριάμ oder Ἐλεισάβετ gelesen?

In der bedeutenden armenischen neuentdeckten Handschrift des Irenäus, worin auch die armenische Übersetzung der bisher als verloren angesehenen Schrift des großen Kirchenvaters λόγος πρὸς Μαρκιανὸν εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (Eus. h. e. V, 26) von Herrn Lic. Dr. Karapet Ter-Mĕkĕrttschian entdeckt worden ist und deren Herausgabe mit der deutschen Übersetzung zusammen bald erfolgen wird, befinden sich auch die beiden letzten Bücher des großen Ketzerbestreitenden Werkes desselben Verfassers. Bei der Arbeit des Unterzeichneten mit Herrn Lic. Dr. Karapet Mĕkĕrttschian für die Herausgabe aller armenisch erhaltenen Schriften und Fragmente des Irenäus, stellte es sich heraus, daß auch der armenische Irenäus Buch IV, 7, 1

---

[1] Davon handelt der Brief. Braun bemerkt hierzu: „Vgl. Act 15, 20. 29 (ἀπὸ πορνείας) im Zusammenhalt[?] mit Gal 2, 11 f.".

(Kapiteleinteilungen hat die Handschrift nicht) statt Maria „Elišabeṭ" (so!) liest. Leider sind die ersten drei Bücher des armenischen Irenäus noch nicht aufgefunden, sodaß wir nicht sehen können, ob auch III, 10, 1 Elisabeth statt Maria steht.

Jedenfalls ist dieses neue Zeugnis für das Magnifikat als das Lied der Elisabeth sehr bedeutsam, da der armenische Text nicht etwa aus dem lateinischen, sondern allem Anschein nach aus dem syrischen übersetzt worden ist, sodaß wir hier ein syrisches bezw. griechisches Zeugnis vor uns haben, das die Lesart des Claromontanus und Vossianus auf's stärkste bekräftigt.

Man darf also nicht etwa mit F. Spitta (Das Magnifikat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth. Theologische Abhandlungen, eine Festgabe für H. J. Holtzmann. 1902. S. 91) Irenäus ohne weiteres zu denen zählen, die das Magnifikat der Maria zuschreiben. Im Gegenteil, dieses neue Zeugnis lehrt uns, daß Irenäus aller Wahrscheinlichkeit nach das Magnifikat als das Lied der Elisabeth gekannt hat.

Etschmiadsin.

Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz.

21. 5. 1906.

Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche.

Von H. Boehmer in Bonn a. Rhein.

Adv. Haereses III, 3, 2: Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Paulo et Petro Romae fundatae et constitutae ecclesiae eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibiplacentiam malam vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam — hoc est eos qui sunt undique fideles —, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio. § 3 Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν etc.

Über diese Stelle gibt es eine ganze Literatur.[1] Zuletzt haben Harnack, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1893, p. 939ff., Chapman, Revue Bénédictine 1895, p. 49ff., 1896, p. 385ff., Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 1897, p. 12ff., darüber gehandelt, aber die Auslegung der drei Forscher differiert gerade an den Punkten, über die von jeher die Meinungen auseinandergingen. Man

[1] Fast alle Herausgeber der Opp. Irenäus haben sich mit ihr beschäftigt, Feuardentius (1575), Grabe (1702), Massuet (1710), Harvey (1857). Thiersch hat Studien und Kritiken 1832, p. 512ff., versucht, den griechischen Urtext zu rekonstruieren. Außer ihm zitiere ich im folgenden noch Griesbach, Brevis commentatio de potentiore ecclesiae Romanae principalitate 1779. [Opuscula II, 151 sqq.] Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte I3, p. 176 n. 6. Aus der übrigen Literatur hebe ich hervor: Hagemann, Die römische Kirche, 1864, S. 618. Schneemann, S. Irenaei de ecclesiae Romanae principatu testimonium (Appendix zur Collectio Lacensis t. 4. 1870). Langen, Gesch. der römischen Kirche I, p. 170ff. Sohm, Kirchenrecht I, p. 380f.

könnte sich darnach wohl veranlaßt fühlen, die Debatte über diesen locus classicus der Dogmatik und des Kirchenrechts als völlig unfruchtbar abzubrechen. Aber vielleicht beruht der Gegensatz der Meinungen darauf, daß man bei der Deutung der dunkeln Formeln und Ausdrücke nicht immer den rechten Weg eingeschlagen hat. Vor allem hat man die verwandte Stelle IV, 26, 2 nicht oder nicht genügend bei der Interpretation verwertet, und auch den Sprachgebrauch und den Zusammenhang der Stelle mit den folgenden Paragraphen bis c. 4, 3 nicht genügend berücksichtigt.

Die angezogene Stelle IV, 26, 2 lautet: Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt: reliquos vero qui absistunt a principali successione et quocunque loco colliguntur, suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes.

Die Stelle weist nicht nur ausdrücklich auf III, 3 zurück, sie berührt sich auch inhaltlich und im Wortlaute mit III, 3: cf. colliguntur — colligunt; sibi placentes — per sibiplacentiam, vanae gloriae gratia — per vanam gloriam, malae sententiae — per malam sententiam, principalis successio — potentior principalitas. Daraus ergibt sich: die beiden Stellen gehören zusammen. Man muß versuchen, die eine aus der andern zu deuten.

1. *Quoquo modo — colligunt.* In IV, 26, 2 steht dafür *quocunque loco colligunt*, resp. *colliguntur*, *se colligunt.* Da die beiden Sätze so verwandt sind, erwartet man in beiden denselben Wortlaut. Liest man mit allen Textzeugen III, 3 colligunt, so wird man auch in IV, 26, 2 mit dem Claromont. *colligunt* lesen müssen. Zieht man in IV, 26, 2 die Lesart des Vetus Vaticanus und des Vossianus *se colligunt*, resp. die Lesart des Arund. *colliguntur* vor, so empfiehlt es sich auch in III, 1 *se colligunt*, resp. *colliguntur* zu korrigieren. Aber auch für *quoquo modo* und *quocunque loco* darf man dann im Originale denselben Text voraussetzen. *Quoquo modo* wäre wörtlich übersetzt τυχόντι τρόπῳ, *quocunque loco* τυχόντι τόπῳ. τρόποϲ und τόποϲ sind nun sehr leicht zu verwechseln. Man darf darum annehmen: im Originale standen an beiden Stellen dieselben Worte; ob τυχόντι τρόπῳ oder τυχόντι τόπῳ, wird sich erst entscheiden lassen, wenn die Bedeutung von *colligere* festgestellt ist. Thiersch übersetzt III, 3, 1 colligere mit ϲυλλογίζεϲθαι = schließen, denken.

Allein colligere kommt in dieser Bedeutung nie bei Irenäus vor. Es ist I, 9, 3 = συλλέγειν, I, 13, 2 = συμφέρειν [Sammeln von Geld], I, 3, 5 (Zitat) = συνάγειν, III, 6, 1, III, 12, 3 und 14, 3 = sammeln, d. i. συνάγειν oder συλλέγειν. Das Wort wird also von dem Lateiner nie in übertragenem Sinne und stets transitiv gebraucht. Auch das Substantiv *collectio* kommt in der Bedeutung συλλογισμός nicht vor. IV, 34, 4 bedeutet es soviel wie Zusammenfassung (συλλαβή, συλλογή), Rekapitulation, Repräsentation (σύστασις), I, 4, 1, III, 25, 1 bezeichnet es die σύστασις, das Gestaltgewinnen der ὕλη. Darnach empfiehlt es sich, auch hier an der konkreten Bedeutung 'sammeln' festzuhalten, dann muß man aber auch in III, 3, 1 entweder *colliguntur* oder *se colligunt* lesen und *quoquo modo* in *quoquo loco* korrigieren, denn 'an beliebigem Orte sich sammeln' ergibt einen besseren Sinn als 'als auf beliebige Weise sich sammeln'. Der Urtext würde also in III, 3, 1 etwa gelautet haben: καταισχύνομεν πάντας τοὺς τυχόντι τόπῳ — παρασυλλεγομένους, resp. παρασυναγομένους. Zu deutsch: wir machen zu schanden alle diejenigen, die an beliebigem Orte sei's aus Eigenwilligkeit, sei's aus Ruhmsucht, sei's aus Verblendung oder wegen schlechter Ansichten Sonderversammlungen veranstalten.

Aber wie ist Irenäus darauf gekommen, seine Gegner so umständlich und sonderbar zu charakterisieren? Auch dieses Rätsel löst IV, 26, 2 und ein Blick auf die entsprechenden adverbiellen Bestimmungen in III, 3 *per sibiplacentiam* etc. Irenäus hat es darnach nicht nur mit Häretikern, sondern auch mit Schismatikern zu tun; per sibiplicentiam vel vanam gloriam bezieht sich auf Schismatiker, per caecitatem et malam sententiam auf Häretiker. In IV, 26, 2 unterscheidet er zuerst sogar drei Arten von Gegnern: haeretici, scindentes, hypocritae, und dann wieder zwei: haeretici und scindentes unitatem ecclesiae. Es fehlt ihm ein Sammelname, der all diese Gruppen umfaßt: Sektierer, αἱρετικοί, kann er nicht sagen, da αἱρετικός bereits den Nebensinn der Heterodoxie hat, also versucht er den Begriff 'Sektierer' in etwas umständlicher Weise zu umschreiben. All jenen Gruppen ist es in der Tat gemeinsam, 1. daß sie „a principali successione absistunt", daß sie keine Gemeinschaft halten mit den Bischöfen, resp. den Bischöfen der apostolischen Gemeinden, 2. daß sie Sonderversammlungen halten. Sie sind alle Separatisten. Solcher Separatismus galt schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts in Kleinasien für etwas Illegitimes, cf. Ignat. ad Smyrn. 8. Ende des 2. Jahrhunderts konnte er daher recht wohl als typisches Merkmal aller unkirchlichen und antikirchlichen Gruppen betrachtet werden.

Ist der Separatismus das typische Merkmal insbesondere der Häresie, so ist das typische Merkmal der Rechtgläubigkeit der Gehorsam gegen die Bischöfe, IV, 26, 2, insbesondere aber des *convenire ad ecclesiam Romanam.*

2. *ad hanc ecclesiam convenire necesse est omnem ecclesiam.* Thiersch hat diesen Satz wiedergegeben mit den Worten πρὸϲ ταύτην τὴν ἐκκληϲίαν ἀνάγκη πᾶϲαν ϲυμβαίνειν ἐκκληϲίαν. Er behauptet also: *convenire* heißt hier übereinstimmen. Harnack stimmt ihm zu. Grabe, Neander, Langen und Funk verwerfen diese Deutung und schlagen statt dessen das konkrete zusammenkommen vor. Auch hier führt, wie mich dünkt, schon die Beobachtung des Sprachgebrauchs zu einer sicheren Entscheidung. *Convenire ad* wird in der Bedeutung übereinstimmen, zu etwas stimmen, passen nur gebraucht von Sachen, nie von Personen oder Personengruppen. Man sagt wohl *pes convenit ad cothurnum,* aber nicht *Caesar convenit ad Crassum,* sondern *Caesar convenit cum Crasso.* Man würde also, falls das Original den Begriff Übereinstimmung dargeboten hätte, statt *ad hanc ecclesiam* '*cum hac ecclesia*' erwarten. Dazu kommt, daß der Lateiner anderwärts mit convenire das Verb ϲυνέρχεϲθαι, mit conventus das Substantiv ϲυνοδία wiedergibt, cf. III, 21, 2, III, 4, 2. Folglich ist aus sprachlichen Gründen auch hier ϲυνέρχεϲθαι oder ein anderes, den persönlichen Verkehr zwischen Menschen bezeichnendes, Verb zu wählen, z. B. ϲυνίϲταϲθαι πρόϲ τινα· denn ϲυνέρχεϲθαι πρόϲ[1] = lat. ad kommt sonst nicht vor. Griechisch würde der Satz also lauten: πρὸϲ ταύτην τὴν ἐκκληϲίαν ϲυνέρχεϲθαι (ϲυνίϲταϲθαι) ἀνάγκη πᾶϲαν[2] ἐκκληϲίαν, τουτέϲτιν τοὺϲ πανταχόθεν πιϲτούϲ. Zu deutsch: mit dieser Gemeinde steht naturgemäß jede Gemeinde, das heißt die Rechtgläubigen aller Orte, in Verkehr.

Aber gibt diese Auslegung auch einen vernünftigen Sinn? Wie denkt sich Irenäus in concreto dies Convenire der Rechtgläubigen aller Orte bei der ecclesia Romana? Diese Frage beantwortet er selber III, 4, 1: *si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de presenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est?* Was von den apostolischen Gemeinden im ganzen gilt, gilt selbstverständlich in erster Linie von Rom. Als apostolische Gemeinde ist die

---

[1] Nicht παρά, denn παρά übersetzt der Lateiner mit apud, cf. III, 21, 2, auch nicht εἰϲ = in; möglich wäre jedoch auch ἐπί mit acc.

[2] τὴν πᾶϲαν ἐκκληϲίαν — die ganze Kirche — hätte der Lateiner mit totam ecclesiam übersetzt.

ecclesia Romana befugt und fähig, die apostolische Tradition zu bezeugen, durch 'Weistum' festzustellen, was apostolische Lehre und apostolischer Brauch ist. Diese Befugnis der römischen Gemeinde wird praktisch bedeutsam, sobald unter den Rechtgläubigen Streitigkeiten oder Zweifel über Fragen der Lehre oder Disziplin entstehen. In solchen Fällen haben die Rechtgläubigen von der römischen Gemeinde, wie von anderen apostolischen Gemeinden, sich darüber belehren zu lassen, was apostolische Lehre und apostolischer Brauch ist, oder die römische Gemeinde um ein 'Weistum' zu ersuchen. Das Convenire ad hanc ecclesiam ist also nichts weiter als der recursus ad ecclesiam Romanam quaestione de fide aut disciplina mota. Es ist nichts als die logische Konsequenz (ἀνάγκη, necesse est) der Tatsache, daß die römische Gemeinde eine apostolische Gemeinde ist und als solche die Fähigkeit hat, festzustellen, was in der Zeit der Apostel in der Christenheit Rechtens war.

In welcher Weise die römische Gemeinde in concreto diese Fähigkeit bekundet, dafür führt Irenäus 3, 3 wenigstens ein Beispiel an: den 1. Clemensbrief. Durch diesen Brief hat die römische Gemeinde seiner Ansicht nach nicht nur den Frieden, sondern auch die Rechtgläubigkeit in Korinth wiederhergestellt, indem sie den Korinthern den 'rechten von den Aposteln ihr überlieferten Glauben bezeugte', also ein Weistum über den Glauben erteilte. Beispiele dafür, daß fremde Gläubige und fremde Gemeinden an Rom bei Streitigkeiten sich wandten, teilt er hier nicht mit. Den Besuch des Polykarp bei Aniket erwähnt er 3, 4, aber nur um hervorzuheben, daß Polykarp in Rom durch sein Zeugnis von der apostolischen Wahrheit viele Häretiker bekehrt habe. Gleichwohl ist die Regel, die er aufstellt, nicht bloß ein Ideal, das noch seiner Verwirklichung harrt, sondern ein Ausdruck der herrschenden Praxis. Fremde Christen, die nach Rom kommen, lassen sich bereits damals von den römischen Bischöfen ihre Rechtgläubigkeit bestätigen, cf. Brief des Irenäus an Viktor, Euseb. hist. eccl. V, 24, 14. 15. Fremde Christen, wie Hegesipp, reisen nach Rom, um festzustellen, was der rechte apostolische Glaube sei, Euseb IV, 22, 3. Andere, wie Polykarp, suchen in persönlicher Verhandlung mit dem römischen Bischof über Fragen des Glaubens und der Disziplin sich zu verständigen, ebda. V, 24, 16. Ja, es kam schon um 177 vor, daß ganze Gemeinden den römischen Bischof um Anerkennung ihrer bestrittenen Rechtgläubigkeit ersuchten, also faktisch zugestanden, daß man bei Streitigkeiten über den Glauben sich an die römische Gemeinde wenden müsse, cf. Euseb V, 3, Tertullian adv. Praxean c. 1.

3. Worauf gründete sich diese Sonderstellung der römischen Gemeinde? Irenäus antwortet: auf ihre *potentior principalitas*. Auch dieser vielumstrittene Ausdruck ist zu deuten nach der berühmten Parallelstelle IV, 26, 2. Hier ist von *principalis successio* die Rede und zwar ist eine solche *principalis successio* nach dem vorhergehenden Satze da vorhanden, wo die *presbyteri successionem habent ab apostolis*. Wenn Irenäus einer Gemeinde das Attribut *principalitas* beilegt, so stellt er damit also fest: die Gemeinde ist von einem Apostel gegründet und eingerichtet, d. i. ihr erster Bischof ist von einem Apostel eingesetzt. Mithin besteht die principalitas der römischen Gemeinde darin, daß sie von Aposteln gegründet ist und ihr erster Bischof, Linus, von Aposteln sein Amt empfangen hat. Aber diesen Vorzug teilt die römische Gemeinde mit manchen anderen Gemeinden, z. B. mit Smyrna und Ephesus, cf. III, 3, 4. Wenn Irenäus ihr also eine *potentior* principalitas zuschreibt, so erkennt er ihr unter den apostolischen Gemeinden sichtlich einen Vorrang zu: ihr eignet nicht bloß 'Apostolizität', sondern potenzierte Apostolizität. Aber worin besteht diese potenzierte Apostolizität? Darin, daß sie nicht bloß einen, sondern zwei, und zwar die beiden hochberühmten Apostel Paulus und Petrus als ihre Gründer betrachten darf. — Diese Auslegung wird nicht nur durch den Kontext gesichert, sie entspricht 2. auch der Bedeutung, welche Irenäus dem Apostolat beilegt, und 3. der Wertschätzung, dessen sich die 'potenzierte Apostolizität' der römischen Gemeinde bei einem Leser und jüngeren Zeitgenossen des Irenäus, bei Tertullian erfreut. Tertullian preist de praescr. c. 36 die römische Gemeinde als eine besonders glückliche Gemeinde, weil nicht weniger als drei Apostel ihr mit ihrem Blute die rechte Lehre gespendet haben, Paulus, Petrus und Johannes. Im gleichen Sinne schreibt er ad Marcionem IV, 5: *videamus, quid etiam Romani de proximo sonent quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine suo signatum reliquerunt*. Hier zeigt das betonte et—et ganz deutlich, daß die Abendländer damals in der Tat in der Gründung der römischen Gemeinde durch zwei Apostel einen besonderen Vorzug erblickten.

Der Sinn des Ausdrucks *potentior principalitas* ist darnach ganz klar. Wie er im griechischen Originale gelautet hat, wage ich nicht zu entscheiden. Thiersch übersetzt διαφέρουσα πρωτεία, Harnack schlägt vor ἱκανωτέρα αὐθεντία. Funk bemerkt mit Recht, daß der Ausdruck αὐθεντία in den Parallelstellen I, 26, 1 und I, 31, 1 sich auf ein concretum, das höchste Wesen, beziehe und ἱκανός nur hier mit potens übersetzt werde. Er verzichtet daher auf eine Rekonstruktion des

griechischen Textes und ich halte es für das beste, seinem Beispiele zu folgen.

3. Der Relativsatz *in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio.* Bezieht sich dieser Satz auf *ad hanc ecclesiam,* also auf die römische Gemeinde, oder auf *omnem ecclesiam, hoc est qui sunt undique fideles?* Gieseler, Thiersch, Harvey, Harnack, Funk entscheiden sich für die letztere Möglichkeit. Ausschlaggebend sind für sie alle die Worte ab his qui undique sunt. Die hi qui undique sunt können keine anderen Personen sein, als die eben vorher genannten *hi qui sunt undique fideles,* die rechtgläubigen Christen aller Orte, die zusammen die omnis ecclesia, die Gesamtchristenschaft im Gegensatze zu den einzelnen Ortschristenschaften bilden. Aber ergibt sich bei dieser Deutung ein erträglicher Sinn? Irenäus hätte darnach behauptet: die rechtgläubigen Christen aller Orte sind die Garanten der apostolischen Tradition. Das ist ein Gedanke, der ihm durchaus nicht geläufig ist und hier auch gar nicht in den Zusammenhang paßt. Irenäus kommt es hier gerade darauf an festzustellen: die presbyteri der apostolischen Gemeinden sind die Garanten der apostolischen Tradition, und zu dem Zwecke geht er gleich im nächsten Satze mit einem οὖν zu der römischen Bischofsliste über, die er als hervorragendstes Beispiel einer successio principalis in extenso mitteilt. Die Worte *ab his qui undique sunt* zerreißen also den Zusammenhang. Statt ihrer erwartet der Leser eine Wendung wie: *ab his qui successionem habent ab apostolis.* Aber vielleicht wird das Sätzchen klarer, wenn man *in qua etc.* mit der Mehrzahl der bisherigen Ausleger auf *ad hanc ecclesiam,* also auf die römische Gemeinde bezieht. Dann würde Irenäus behaupten: in der römischen Gemeinde ist die apostolische Tradition immer von den Christgläubigen aller Orte bewahrt worden. Das ist ein völlig widersinniger Gedanke. Darum hat man die Worte *ab his qui sunt undique* durch Umdeutung abzuschwächen gesucht. Man behauptet: die hi qui sunt undique sind die auswärtigen Christen, die nach Rom kommen, um sich über den Glauben zu erkundigen oder um über eine disziplinare Streitfrage mit der römischen Gemeinde zu verhandeln. Allein diese Deutung verträgt sich 1. nicht mit dem Ausdrucke qui *sunt* undique, man würde für *sunt* dann *veniunt* oder *venerunt* erwarten; 2. ist es nicht gestattet, *qui sunt undique* anders zu verstehen als vier Worte vorher, *qui sunt undique fideles,* wo es bedeutet die rechtgläubigen Christen aller Orte. 3. Wenn das Relativ *in qua* die römische Gemeinde bezeichnet, so kann unter den *hi* nur eine bestimmte Gruppe inner-

halb der römischen Gemeinde verstanden werden, der als ständige Funktion die Bewahrung der apostolischen Tradition zukommt. 4. Auch bei der Beziehung des Relativs auf die römische Gemeinde erwartet man statt *ab his qui sunt undique* eine Wendung wie *ab his qui successionem habent ab apostolis.* Denn die successio apostolica der römischen Bischöfe ist nach § 3 der Beweis dafür, daß in der römischen Gemeinde die una et eadem vivificatrix fides aus der Zeit der Apostel bis auf die Gegenwart sich erhalten hat und unverfälscht überliefert worden ist. Sie begründet also die Behauptung, daß die rechtgläubigen Christen aller Orte an die römische Gemeinde sich anschließen müssen. In summa: Auch bei der Beziehung des Relativs auf die römische Gemeinde scheitert die Auslegung des Satzes an den Worten *ab his qui undique sunt.*

Angesichts dieser Tatsache haben schon Gieseler und Griesbach vermutet, daß der Text an unserer Stelle nicht in Ordnung sei. Griesbach nimmt an: das griechische Original bot ἐν ᾧ oder ἐφ ᾧ = propterea quod. Der Übersetzer schrieb dafür in quo, die Abschreiber verstanden dies *in quo* nicht, sie setzten dafür *in qua,* weil sie das Relativ fälschlich auf hanc ecclesiam oder omnis ecclesia bezogen. Irenäus hätte dann behauptet: weil die Rechtgläubigen aller Orte die apostolische Tradition immer rein bewahrt haben, müssen alle rechtgläubigen Christen mit der römischen Gemeinde übereinstimmen: ein völlig widersinniger Gedanke! Diese Konjektur ist also zu verwerfen. Dagegen hat Gieseler, wie mich dünkt, den Sitz des Schadens richtig erkannt. Er sucht ihn in den Worten *ab his qui sunt undique.* Er behauptet: das Original bot dafür: τοῖς πανταχόθεν. Dies übersetzte der Lateiner grammatisch richtig, aber dem Sinne nach unrichtig mit ab his, als hätte Irenäus geschrieben ὑπὸ τῶν πανταχόθεν. Irenäus hätte dann behauptet: in der römischen Kirche ist immer in der Gemeinschaft mit den Gläubigen aller Orte die apostolische Tradition bewahrt worden. Diese Konjektur ergibt einen erträglichen Sinn. Allein 1. ist ein solcher grober Übersetzungsfehler dem Lateiner nicht zuzutrauen, 2. wäre der Satz grammatisch nicht richtig gebildet: Irenäus hätte dann wohl gesagt, ἣ ἀεὶ τοῖς πανταχόθεν συντέτηρηκε τὴν ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν.

Ich denke daher nicht an einen Übersetzungsfehler, sondern an einen Fehler in der Überlieferung des Textes. Es fällt auf, daß die Phrase qui sunt undique zweimal hintereinander in einem Satze vorkommt. Ich nehme an, daß sie an der zweiten Stelle versehentlich durch den Abschreiber wiederholt worden ist: bekanntlich ein sehr häufig vorkommendes Versehen. Statt *ab his qui sunt undique*

konjiziere ich, war ursprünglich zu lesen, *ab his qui successionem habent ab apostolis.*

Diese Konjektur paßt 1. sehr gut zu dem Zusammenhang, 2. entspricht sie durchaus der Anschauung des Irenäus, daß die presbyteri der apostolischen Gemeinden die Garanten der apostolischen Tradition seien. Das Relativ in qua kann man dann sowohl auf hanc ecclesiam wie auf omnem ecclesiam beziehen: in beiden Fällen ergibt sich ein erträglicher Sinn. Aber näher liegt doch nach dem Zusammenhang die Beziehung auf die römische Gemeinde.

Den Versuch, den griechischen Text der Stelle zu rekonstruieren, halte ich für aussichtslos. Auch eine Übersetzung ins Deutsche ist meines Erachtens nicht gut möglich. Ausdrücke wie potentior principalitas, successio ab apostolis lassen sich nicht übersetzen, sondern nur umschreiben. Darum fasse ich die Ergebnisse dieser Untersuchung lieber nicht in einer Übersetzung, sondern in einer Paraphrase des Textes zusammen.

„Weil die römische Gemeinde nicht bloß von einem, sondern von zwei und zwar von den hochberühmten Aposteln Paulus und Petrus gegründet worden ist und ihre Institutionen erhalten hat, so versteht es sich für alle rechtgläubigen Christen von selber, daß sie zu dieser Gemeinde sich halten. Denn in ihr ist durch die Personen, welche in ununterbrochener Reihe seit den Tagen der Apostel das Episkopenamt bekleidet haben, die apostolische Lehre immer bewahrt worden. Das bestätigt (οὖν) die folgende Liste: nachdem sie die Gemeinde gegründet und eingerichtet hatten, übertrugen die seligen Apostel die Funktionen der Gemeindeleitung dem Linus usw."

[Abgeschlossen am 14. Juli 1906.]

The Early Syriac Creed.

By Dom R. H. Connolly, Cambridge.

It is my purpose in the following pages to try and throw some light on the subject of the early Syriac Creed, i. e. the Syriac Creed before it came under the influence of the Nicene and post Nicene definitions. The documents upon which I shall mainly rely for evidence in this matter are, 1. the *Homilies* of Aphraates,[1] 2. the *Acts of Judas Thomas* (ed. Wright), and, 3. the *Doctrine of Addai* (ed. Phillips). Cureton's *Ancient Syriac Documents* will also be referred to, as well as some works of a later date.

For an adequate treatment of the subject a thorough examination of St. Ephraim's works and of the early Martyrologies would be essential; but, though I have not attempted this, I have hopes that the present study may prove of use, if only to point out some clues which it would be worth the while of a competent scholar to follow up.

In date the *Homilies* of Aphraates are post-Nicene (A. D. 337—345). But I think their teaching has been shewn to be quite independent of Nicene language; and any traces of a Creed-formula found in them may safely be set down as ante-Nicene. The *Acts of Thomas* are now recognized to be an original Syriac composition, thanks to the acute criticism of Professor Burkitt, and not a translation from the Greek, as Wright thought. When they received their present form is not known; but even Dr. Wright, whilst regarding the Syriac as a translation, assigned the text, as we have it, to the 4th century. In regard to the *Doctrine of Addai*, its theology has been pronounced post-Nicene. However my working base is Aphraates, and I shall only admit the testimony of other writings in so far as they bear out the language of the *Homilies*. If we find in Aphraates creed-like passages, agreeing in general character with early Creeds known to us—especially Greek

[1] References will be to Parisot's ed., *Patrol. Syr.*, I.; but for Hom xxiii (wanting in Par.) to Wright's ed.

Creeds—and at the same time displaying marked individual peculiarities; and if we find these peculiarities reproduced consistently in other Syriac writings, and even in formulas of Faith, there will be a strong *prima facie* presumption that the passages in Aphraates contain allusions to an actually existing Symbol.[1]

I shall give below three tentative reconstructions of the Syriac Creed, from Aphraates, the *Acts of Thomas*, and the *Doctrine of Addai* respectively, citing before each the passages upon which I rely as evidence. To these will be added a few more or less formal statements of Faith of later date, viz., one from Philoxenus, a couple from Isaac of Antioch, and an extract from an 'Apology concerning the Faith', which forms part of the upper writing of Cod. Sin. Syr., and would seem to belong to the later 5th or the 6th century (see Mrs. Lewis' Introd. to *The Four Gospels in Syriac*, pp. viii ff.).

But I must first draw attention to what I believe to be a misreading of the evidence in Aphraates. Towards the end of the first of the *Homilies*, that on Faith, we read as follows (I give the passage in Professor Burkitt's translation: *Early Eastern Christanity*, p. 48): the italics are my own, and will be explained below): 'For this is Faith:—When a man shall believe in *God, the Lord of all, That made the heavens and the earth and the seas and all that in them is,* Who made Adam in His image, Who gave the Law to Moses, Who sent of *His Spirit* in the Prophets, Who sent *His Messiah* into the world; And that a man should believe in *the bringing to life of the dead,* and believe also in *the mystery of Baptism:* This is the faith of the Church of God. And that a man should separate himself from observing hours and sabbaths and months and seasons . . . These are the works of the Faith that is laid on the True Rock, which is the Messiah, upon whom all the building doth rise' (Hom i, 19).

This passage, as far as the word 'Baptism' (inclusive), is thought by Bert, Hahn and Burkitt to comprise the text of Aphraates' Symbol of Faith. Kattenbusch, on the other hand (*Das Apostolische Symbol,* i, p. 249), thinks there is nothing in the *Homilies* that indicates knowledge of a Creed. In regard to the first of these positions, I do not think we can take Aphraates quite so strictly at his word as to conclude that, when he says 'this is the Faith', he undertakes to write out the text

[1] In what follows I use the words 'Symbol' and 'Creed' in the same sense, to signify generally a fixed formula of Faith.

of his Creed. Anyone who was inspired by the title of the first Homily with the hope of hearing from the writer a statement of his doctrinal position would be doomed to disappointment: until he has almost reached the end he does not dwell upon a single article of belief—not upon the unity of God, not upon the Messianic character of our Lord, not upon Baptism, not upon the Resurrection of the dead. He is considering Faith from a totally different point of view. Faith, he says, is like a building, and Christ is its foundation; and since Christ also is to dwell in the building, it must be furnished with suitable adornments, to wit, good works, of which he gives a considerable list.

Thus Faith is treated entirely from the moral standpoint, as one of the virtues; precisely in the same way as the writer goes on in Homilies ii, iii and iv to treat of Charity, Fasting and Prayer. I prefer, therefore, to look upon the passage as a short summing up of the whole argument, wherein Aphraates' mentions a few of the leading articles of the Faith only to set overagainst them a list of moral obligations—the works of Faith. Regarded as a formal statement of Faith it is altogether inadequate to represent Aphraates' teaching on the fundamental truths of Christianity. If the Homily on Faith were all we had of his writings we should know next to nothing of his real doctrinal position.

But there are literary considerations as well which tell against the view that the passage in Hom i, 19 is a very ancient Symbol of Faith.

The apocryphal correspondence between St. Paul and the Corinthians, which was embodied in the Acts of Paul (cf. Schmidt, *Acta Pauli*, p. 73 ff.), was received as part of the Syriac N. T. in the time of Aphraates and St. Ephraim. The latter commented on it together with the Pauline Epistles.[1] Moreover the passage from Letter II (Paul to the Corinthians) where it is said that "the Lord Jesus was born of Mary [the Virgin][2], who was of the seed of David", is quoted by St. Ephr. (*Com. in Evang.*, Moes., p. 16), and by Aphraates (xxiii, Wright, p. 472), as the testimony of "the Apostle". The sentence, "He distributed and sent of His Spirit in the prophets", is cited by Aphr. in Hom vi, 12: "And the blessed Apostle said: God divided of the Spirit of His Messiah and sent (It) in the prophets" (see Harnack, *Gesch. der Altchrist. Lit.*, i,

[1] *S. Ephr. Syri Com. in Epist. D. Pauli* (a Lat. transl. from the Armenian, by the Mechitarist Fathers of Venice), p. 117 ff.

[2] I quote from the Lat. transl. of an Armenian MS., given by the Whistons at the end of their *Mosis Chorenensis Hist. Armen.* The *Acta Pauli* and Ephr. (Moes., p. 16, *Com. in Paul.*, p. 120) om. "the Virgin".

p. 38). It may be added that §§ 12 and 13 of the same Homily contain clear references to this passage. It seems certain, therefore, that in the "creed"-passage (Hom i, 19) the words "and He sent of His Spirit in the prophets" are a quotation from the same source.[1]

This literary connection between Aphr i, 19 and the pseudo-Pauline letters leads us on to a comparison of the contents.

In the letter of the Corinthians to Paul the Apostle is informed that certain men had come to Corinth teaching: 1. that the prophets ought not to be read; 2. that God is not almighty; 3. that there is no resurrection of the flesh; 4. that man was not created by God; 5. that Christ was not born in the flesh of Mary the Virgin; 6. that the universe was not the creation of God, but of some angel. The Apostle, in his answer, asserts: 1. that "the Lord Jesus was born of Mary [the Virgin], who was of the seed of David, according to the announcement of the Holy Spirit, sent to her by the Father from heaven"; 2. that man was created by the Father; 3. that "God, who is the Lord of all, the Father of our Lord Jesus Christ, who made the heaven and the earth, 4. sent first the prophets to the Jews . . . (and) distributed and sent of His Spirit in the prophets"; 5. that "those who say that neither heaven nor earth is the work of God, the Father of all", are "sons of wrath"; 6. that those who say that there is no resurrection of the flesh "shall not themselves rise up unto life everlasting". The possibility of the resurrection is then illustrated by examples: the seed sown in the earth; Jonah preserved in the belly of the fish; the dead raised through contact with the bones of Elisha; the dead raised by Elijah.

Aphraates, in i, 19, says that the Faith demands belief in God as 1. Lord of all, 2. and Creator of the universe, 3. and Creator of man, 4. and giver of the Law and inspirer of the prophets, 5. and sender of the Messiah into the world; and 6. in the resurrection of the dead. The statement of the virgin birth is omitted (but, as we have seen, is formally

[1] It may be that the opening words of the "creed"-passage in Aphr. are a reminiscence of ps.-Paul v. 12: "God, who is the Lord of all . . . who made the heaven and the earth". In viii, 11 Aphr. cites the miracles wrought by Elijah, and by the bones of Elisha, in defence of the resurrection; similarly ps.-Paul. Compare also Aphr. viii, 19: "It were well for them if they did not rise, according to their belief", with ps.-Paul *v.* 24: qui dicunt non esse resurrectionem carnis, illi quidem non sunt resurrecturi ad uitam aeternam; and Aphr. viii, 25: "receive and believe that in the day of the resurrection thy body shall arise in its entirety", with ps.-Paul *v.* 32: quanto magis vos . . . illo die resurgetis, integro corpore. I number the *vv.* for convenience as in Harnack's text.

quoted in Hom xxiii), and belief in Baptism is added. Apart from these two points the resemblance is a striking one. Now the false doctrines said to have been taught in Corinth are stated by Ephraim to have been those of the school of Bardaisan. After enumerating the different headings of heretical teaching, he says: "Now this is the teaching of the Doctors of the following of Bardaisan; and so it is that the Daisanites did not place this letter in their Apostle" (*Com. in Paul.*, p. 118). May not this very well supply the *raison d'être* of the strange "Creed" of Aphraates? A friend had written to him for instruction on the Faith; and Aphraates must, it seems to me, have had a special reason to state the Faith for him in the light of the errors of a particular school: probably that of the Syrian Bardaisan. However this may be, the fact that the passage in Hom i, 19 contains a quotation from the apocryphal letters and shows also a close agreement with their argument must greatly discount its claim to represent the Creed of Aphraates' Church. It points to the conclusion that the passage was composed by Aphraates himself; and, although it doubtless contains extracts from, and is thrown into the form of, a Creed, the contents are due to his selection.

Are there any traces of a more elaborated Creed in Aphraates? I believe there are; and I proceed to transcribe a number of passages in support of my view. The words, or clauses, in italics will be drawn upon in the ensuing attempted reconstruction.

1. For this is Faith . . . mystery of Baptism (cited above, p. 203).

2. He is the *First-born Son*, the *offspring of Mary:* let us receive His littleness, that we may rejoice in His greatness; and He it is that *suffered* and *lived* (again) and *ascended to the height:* let us believe in Him in truth, that we may receive *His coming;* and He is the *Judge of the dead and the living*, who *sitteth upon the throne and judgeth* all generations (xiv, 39).

3. Nevertheless it is affirmed by us that Jesus our Lord is *God, Son of God, King, Son of the King, Light from Light,* Son,[1] and Counsellor, and Guide, and Way, and Saviour, and Shepherd, and Gatherer, and Door, and Pearl, and Lamp; and by many (such) names is He surnamed; but we shall leave aside all (the rest) of them, and prove concerning Him that He is the *Son of God, and God* who from God came forth (xvii, 2).

[1] Syr. ܒܪܐ. Parisot and Gwynn translate 'Creator', as if it were *Bārê;* but 'Creator' would naturally be *Bāryâ*, or *Bārôyâ,* and since Aphr. does not elsewhere ascribe creation to the Son it seems necessary to read the word as *B'râ* 'Son'.

4. But for us, we affirm that Jesus is *God, Son of God* (xvii, 8).

5. This brief argument I have written for thee, beloved, that thou mayest make a defence against the Jews concerning this, that they say that God has no Son, and concerning this, that we call Him *God, Son of God*, and *King*, and *First-born of all creatures* (xvii, 12).

6. Though He is *God, and the Son of God*, yet He took the likeness of a servant (vi, 9).

7. He is our lifegiver, *our Lord Jesus Christ*, who *came* and *put on our manhood*, and *suffered*, and was tempted in the *body which He took* from us (iii, 16).

8. Joseph's father put on him a priestly tunic, and Jesus' Father *put on Him a body from the Virgin* (xxi, 9).

9. And when Jesus, the slayer of Death, came and *put on a body* from the seed of Adam, and was *crucified* in His Body, and tasted death, and when he (Death) perceived that He had *come down unto him*, he was shaken from his place and agitated when he saw Jesus (xxii, 4).

10. Because Mordecai sat and put on sackcloth he delivered Esther and her people from the sword; and because Jesus *put on a body*, and humbled Himself, He delivered the Church and her sons from death (xxi, 20).

11. And Jacob begat Joseph, and Joseph was called father to Jesus the Messiah. And Jesus was born *from Mary the Virgin of the seed of the house of David, from the Holy Spirit*, as it is written: Joseph and his betrothed were both of the house of David;[1] and the Apostle beareth witness: Jesus the Messiah was (ܗܘܐ) from Mary, of the seed of the house of David, *by the Holy Spirit*.[2] Joseph was called father to Jesus

[1] The reading of the Old Syr. in Lk ii, 4; see Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe*, vol. i, p. 253.

[2] As already stated, this quotation is from the pseudo-Pauline letter to the Corinthians. But in the letter the mention of the Holy Spirit is introduced differently: secundum annunciationem Spiritus Sancti, a Patre e coelo in eam missi: cf. Ephr. *in loc*. Again Aphraates gives the passage twice over; the first time not as a direct quotation from the Apostle, whom he proceeds to cite in support of his statement. In this first passage he introduces "the Virgin", which apparently was not in his text of "the Apostle". Were we dealing with a Greek writer of, say, the 3rd cent., we should not hesitate to characterize these changes as approximations to the language of a Creed. And as I am persuaded on independent grounds that Aphraates was acquainted with a Creed which followed the general lines of early Greek formulas, I shall feel justified in inserting this passage provisionally in my reconstruction of his Creed. The idea that Mary was of the seed of David appears to be connected with the language of a Creed by

although He was not born of his seed; but the name of fatherhood was passed down from Adam to Joseph, sixty-three generations; and the name of fatherhood was taken from Joseph and laid upon the Messiah. From Joseph he received the name of fatherhood, and from John the name of priesthood, and *from Mary He put on a body*, and received the name of birth (xxiii, Wright, p. 472).

12. Of all (men) born, who have *put on a body*, one alone is innocent, even *our Lord Jesus Christ* (vii, 1).

13. For our Lord *suffered* and *rose* and dieth now no more (xii, 13).

14. He was delivered from destruction, and *went up from the midst of Sheol*, and *lived* (again), and *rose the third day* (xvii, 10).

15. Joseph's brethren cast him into a pit; and Jesus' brethren *sent Him down to the place of the dead* (ܠܒܝܬ ܡܝܬܐ) (xxi, 9).

16. They cast Daniel into the pit of lions, and he came up from the midst thereof acquitted; and Jesus they *sent down to* the pit of *the place of the dead*, and *He came up*, and death had no authority over Him (xxi, 18).

17. Ananias and his brethren were cast into a furnace of fire, and it became cool as dew upon the righteous (men); and Jesus *went down to the place of darkness*, and broke the gates thereof and brought out the prisoners (xxi, 19).

18. Thou *didst send Him down to Sheol* when we constrained Thee not (xxiii, Wright, p. 488).

19. When our Saviour *went down to the place of the dead* He quickened and raised up many (vi, 13). [xii, 6, 7 is devoted to proving that Christ was three days with the dead (ܒܝܬ ܡܝܬܐ)].

20. But Christ is not fallen, because *He rose the third day* (v, 9).

21. Moses went up into the mountain and died there; and Jesus *went up into heaven, and sat on the right hand of His Father* (xxi, 10).

22. Elijah went up in a chariot to heaven; and our Saviour *went up and sat on the right hand of His Father* (xxi, 14).

23. For Christ *sitteth at the right hand of His Father . . . He sat on the right hand of His Father* (vi, 10).

Isaac of Antioch (Bickell, iii; Bedjan, lxiv): "Fire from Fire (*nûrâ men nûrâ,* clearly a pun on *nûhrâ men nûhrâ,* "Light from Light") came down, flame tabernacled in flesh: even God from God, *in a woman of the house of David*". Again, in the exposition of the Faith found in the over-writing of Cod. Sin. Syr. the Incarnation is thus described: "And He came down from His heavenly throne, without separating from the hidden bosom of His Father, and dwelt in the pure womb of a holy and glorious *virgin,* our Lady *Mary,* the God-bearing, *she who was of the seed of the house of David*" (below, p. 222).

1. 8. 1906.

24. Something of Christ is in us, yet Christ is in Heaven *at the right hand of His Father* (vi, 12).

25. Jesus Christ is Lord unto the glory of God His Father, and is become *Judge and Lord of the dead and the living* (xiv, 31).

26. Because He knew that God is King and *Judge of the dead and the living* (xxii, 2). [cf. passage 2.]

27. And they that are circumcised in heart are alive, and are circumcised for the second time at the true Jordan, *the Baptism of remission of sins* (xi, 11).

28. Know then, beloved, that the *baptism of John did not assure remission of sins,* but (only) repentance (xii, 10).

The following passage, though there is nothing to connect its language with a Creed, is important for the study of Aphraates' theology:

We worship Thee (ܠܟ, perhaps read ܒܟ, 'in Thee') (and) the Most High, Thy Father, who hath lifted us up in Thee, and called us to Himself. We praise in Thee the mercies that sent Thee, (even Him) who had pleasure in us that we should live by the death of His Only-begotten (ܕܝܚܝܕܗ); we glorify in Thee the self-existent Being (ܠܐܝܬܘܬܐ ܕܢܦܫܗ) who separated Thee (ܕܦܪܫܟ) from His essence (ܡܢ ܐܝܬܘܬܗ) (xxiii, Wright, p. 486).

In the following tentative reconstruction of Aphraates' Creed I have kept to the actual expressions used by him. The words within square brackets are not found in contexts which would suggest their connection with a Symbol, but are fully represented in Aphraates' teaching, and some equivalent of them doubtless stood in his Creed—assuming its existence for the present. For the words in round brackets there would seem to be a lesser degree of probability that they belonged to a Creed.

A Reconstruction of the Creed of Aphraates.

[ܡܗܝܡܢ ܐܢܐ] ܒܐܠܗܐ ܡܪܐ ܕܟܠ. ܕܥܒܕ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܘܝܡܡܐ ܘܟܠ ܕܐܝܬ ܒܗܘܢ.	1. [I believe] in God the Lord of all, that made the heavens and the earth and the seas and all that in them is;
[ܘܒܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ.]	2. [And in our Lord Jesus Christ]
[ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ.]	[the Son of God,]
ܐܠܗܐ ܒܪ ܐܠܗܐ.	God, Son of God,
ܡܠܟܐ ܒܪ ܡܠܟܐ.	King, Son of the King,
ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܢܘܗܪܐ.	Light from Light.

(ܒܪܐ ܘܡܠܟܐ ܘܡܕܒܪܢܐ ܘܐܘܪܚܐ ܘܦܪܘܩܐ ܘܪܥܝܐ ܘܡܟܢܫܢܐ ܘܬܪܥܐ ܘܡܪܓܢܝܬܐ ܘܫܪܓܐ.)	(Son, and Counsellor, and Guide, and Way, and Saviour, and Shepherd, and Gatherer, and Door, and Pearl, and Lamp,)
ܘܒܘܟܪܐ ܕܟܠܗܝܢ ܒܪ̈ܝܬܐ.	and First-born of all creatures,
ܕܐܬܐ ܘܠܒܫ ܦܓܪܐ ܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ (ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܒܝܬ ܕܘܝܕ، ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ).	3. Who came and put on a body from Mary the Virgin (of the seed of the house of David, from the Holy Spirit),
ܘܠܒܫ ܠܐܢܫܘܬܢ.	and put on our manhood,
ܘܚܫ *or* ܘܐܙܕܩܦ.	4. and suffered, *or*, and was crucified,
ܢܚܬ ܠܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ. *or* ܠܫܝܘܠ.	5. went down to the place of the dead, *or*, to Sheol,
ܘܚܝܐ. ܘܩܡ ܠܬܠܬܐ ܝܘ̈ܡܝܢ.	and lived *again*, and rose the third day,
ܘܣܠܩ ܠܪܘܡܐ *or* ܠܫܡܝܐ.	6. and ascended to the height, *or*, to heaven,
ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ،	and sat on the right hand of His Father,
ܘܗܘܝܘ ܕܝܢܐ ܕܡܝ̈ܬܐ ܘܕܚ̈ܝܐ. ܕܝܬܒ ܥܠ ܬܪܘܢܘܣ.	7. and He is the Judge of the dead and of the living, who sitteth on the throne;
[ܘܒܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ.]	8. [And in the Holy Spirit;]
[ܘܡܗܝܡܢܝܢ ܐܢܐ] ܒܚܝܬ ܡܝ̈ܬܐ.	11. [And I believe] in the coming to life of the dead;
[ܘ]ܒܐܪܙܐ ܕܡܥܡܘܕܝܘܬܐ (ܕܫܘܒܩܢܐ ܕܚ̈ܛܗܐ.)	10. [and] in the mystery of Baptism (of the remission of sins).

Notes on the above.

Article 1. Compare the opening words of the Creed of Irenaeus (*Contr. Haer.*, i, 9): 'the faith in one God the Father Almighty, who hath made heaven and earth, and the seas and all things that in them are';[1] also the *Acts of Sharbil* (*A. S. D.*, p. 50): 'I confess one God who made the heaven and the earth, and the seas and everything that therein is; and the Son who of Him is Christ the King'.

Lord of all. Syr., ܡܪܝܐ ܟܠ; the form ܡܪܝܐ ܕܟܠ is also used by Aphr. (ii, 19); cf. Gal. iv, 1, ܡܪܝܐ ܗܘ ܕܟܠܗܘܢ, i. e. κύριος πάντων.

[1] Cf. Harnack. *Patr. Apost. Op.*, p. 135.

Both ܡܪܝܐ ܕܟܠ and ܡܪܐ ܕܟܠ occur in *Acts of Thomas.* In Clem. Rom., xxxiii, δεcπότηc τῶν ἁπάντων is rendered by ܡܪܐ ܕܟܠ (Bensly, p. 25); and in Apraates' Creed 'Lord of all' probably stands for δεcπότηc (or κύριοc) τῶν ἁπάντων, and not for παντοκράτωρ, the regular Syr. rendering of which was ܐܚܝܕ ܟܠ, or ܕܟܠ ܐܚܝܕ.

Article 2. *God, Son of God* is evidently an early Syriac equivalent of Θεὸν ἐκ Θεοῦ; it is used side by side with 'God from God' by Isaac of Antioch. It is of such frequent occurrence in early Syriac writings as to suggest stongly that it was known in a formula of Faith: it occurs about four times in Aphraates; in *Acts of Thomas,* pp. 187 and 188—the Greek translation in both cases being Θεὲ ἐκ Θεοῦ (Bonnet, p. 164, ll. 5 and 16)—and p. 199; in *A. S. D.,* pp. 37 (*bis*), and 92 (*bis*); in *Addai,* p. 17.

King, Son of the King is on the same model as the preceding, and evidently comes from βαcιλέα ἐκ βαcιλέωc, which occurs in the Lucianic Creed of Antioch. Of the same type again is ܚܕ ܒܪ ܚܕ, 'One Son of One', in Isaac of Antioch (Bedj. i p. 804), for μόνον ἐκ μόνου (also found in the Lucianic Creed). A still further adaptation to the Semitic idiom is seen in 'Living, Son of the Living' (ܚܝܐ ܒܪܗ ܕܚܝܐ), in *Acts of Thomas,* p. 204, doubtless from Ζωὴν ἐκ Ζωῆc (cf. the Creed of Euseb. of Caesarea).

Light from Light: Φῶc ἐκ φωτόc also belonged to the Creed of Caesarea; and has come down to us through the Nicene and 'Constantinopolitan' formulas. It is a non-Scriptural expression, and its mere occurrence in Aphraates as a title of the Son would be enough to raise a strong probability that he knew it in a Creed-formula, and one of Greek origin.[1] This probability is increased almost to certainty when we find it following upon two other Greek Creed-clauses (see passage 3, above).

Son . . . Lamp: these titles, which follow in xvii, 2 (see passage 3) immediately upon the clause 'Light from Light', may be an expansion due to Aphraates himself, though some, if not all, of them may well have been familiar to him through his Creed; three of them, 'Way',

---

[1] Jordan, *Die Theol. der neuentdeckten Predigten Novatians,* p. 62, quotes Tertul., *Apol.,* 21: Nam et deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia sed extenditur. Ita de spiritu spiritus et de deo deus ut lumen de lumine accensum. Also Hippol., *contra Noet.,* c. 10: καὶ φῶc ἐκ φωτὸc γεννῶν προῆκεν τῇ κτίcει κύριον τὸν ἴδιον νοῦν. And c. 11: ἕτερον δὲ λέγων οὐ δύο θεοὺc λέγω, ἀλλ' ὡc φῶc ἐκ φωτόc. But the use of 'Light from Light' in Aphr. is quite different from this: he employs it as a recognized title of the Son.

'Shepherd', and 'Door', are found again in the Creed attributed to Lucian the Martyr and put forward as his by the Council of Antioch (A. D. 341). Now the second article of the Creed, as represented by Aphraates, bears a considerable resemblance to that of the Lucianic Creed; and, considering the close connection which the Church of Edessa—the head-quarters of Syriac-speaking Christianity—had with that of Antioch at the end of the 2nd century, it is not improbable that the earliest Syriac Creed was derived, at least in part, from the latter Church. The Lucianic Creed describes the Son as 'the Only-begotten God' (cf. Hort, *Two Dissert.*, pp. 61 ff.), by whom are all things; begotten before the worlds of the Father, *God of God*, Whole of Whole, Only of Only (compare the 'One, Son of One' of Isaac of Antioch, above, p. 211), Perfect of Perfect, *King of King*, Lord of Lord; the living Word, the living Wisdom, the true *Light*, the *Way*, the Resurrection, the *Shepherd*, the *Door*; the unchangeable and unalterable Image of the Godhead, both of the essence and will and power and glory of the Father (cf. *Acts of Thomas*, pp. 187 f.: 'and Ye are one in power and in will and in glory and in essence'); *the First-born of every Creature*. The last clause, 'First-born', etc., is not in Aphr. xvii, 2 (passage 3), but is given in a similar context at the end of the same Homily (see passage 5).

Article 3. *Put on a body:* this is the regular early Syriac mode of describing the Incarnation (see the Creeds from *Acts of Thomas* and *Addai*, below). After the rise of the Christological controversies it would seem to have been replaced in formal statements of Faith by ܐܬܓܫܡ, 'became incorporate' (see formulas from Isaac of Antioch and Philoxenus, below). ܐܬܒܣܪ, 'became incarnate', was also used; but 'put on a body' was still kept, e. g. by Isaac. It is also the regular phrase of St. Ephraim, and was evidently the earliest, as it was the most idiomatic, Syriac equivalent of ϲαρκωθείϲ.

From Mary . . . Spirit: on the probabilities of this passage having a connection with a Syriac Creed see note 2 on p. 207, above. The virgin birth is clearly taught in Aphr., Ephr., *Acts of Thomas*, and *Addai*.

And put on our manhood:—the *suscepit hominem* of the Western Church—it occurs also in *Acts of Thomas* (p. 216). 'Became man' (ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ), which appears in *Acts of Thomas*, *Addai*, and Isaac of Ant. in the expression 'put on a body and became man' (see below, pp. 218, 220, 221), I have not noticed in Aphr. The two phrases appear to have been collateral renderings of ἐνανθρωπήϲαϲ.

Article 4. *Suffered:* cf. passages 2 and 7. *Acts of Thomas* and *Addai*, 'was crucified' (see pp. 218, 220, below); so Aphr. in passage 9.

Article 5. *Went down to the place of the dead:* this occurs in the Edessene document contained in the *Doctrine of Addai* and quoted by Euseb. (*Hist. Eccl.*, i, 13: κατέβη εἰς τὸν ᾅδην). It is referred to seven or eight times by Aphr.; twice in *Acts of Thomas* ('Sheol'); by Ephr., *On our Lord* (Lamy, i, 148): 'this is He who descended to Sheol and ascended'; and is in one of the confessions made by Isaac of Antioch (given below). Apparently 1 Pet. was not included in the early Syriac N. T. Canon, which, according to the *Doctrine of Addai* (p. 40), comprised only the Gospel (i. e. Diatessaron), the Epistles of St. Paul, and the Acts. In agreement with the statement of *Addai* is the fact that Aphraates doe snot quote the Catholic Epistles. 1 Pet iii, 19 cannot therefore he cited as a source of the doctrine of the *descensus ad inferos* in the Syriac Church. On the other hand, the present Pesh. rendering of the verse may he due to the influence of a Creed. 'To the souls which were held in Sheol' is a mere explanatory paraphrase of τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι.

The clause would appear to have been used in the Syriac Creed as a substitute for the statement of the burial, and not in addition to it. The first Greek formulas which have it are those of the Arian Synods of Sirmium, Nicé in Thrace, and Constantinople, in the years 359 and 360 (see Swete, *The Apostles' Creed*, p. 56). In the West it appears first in the Creed of Aquileia, *circa* 400 A. D. It is just possible that the *descendit ad inferna*, etc., of Western Creeds was ultimately of Syriac origin. It would be more likely to originate in Syriac than in either Greek or Latin, notwithstanding the exclusion of 1 Pet. from the early Syriac Canon. It is true that *descendit in infernum*, or the like, is used to translate יָרַד שְׁאֹלָה (Swete, *Ibid.*, p. 59); but the language of early Creeds was, apart from the stress of controversy, drawn almost exclusively from the N. T.; and the Syriac versions, as we have them, are far more suggestive in this matter than either the Greek or the Latin. The regular Syriac rendering of ἐκ νεκρῶν, which occurs so frequently in the N. T., is ܡܢ ܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ; this will bear the meaning 'from among the dead'. But ܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ had also another meaning, 'the place (house) of the dead', and was synonymous with ܫܝܘܠ, 'Sheol', the Hebrew word taken over from the Old Testament. This at least is the sense which the early Syriac Church soon put upon it in the N. T. Thus the Syriac-speaking Christian was confronted in almost every book

of his New Testament with the notion of our Lord's ascent from Sheol, implying His descent. But this is not all: the Peshitta version of Rom x, 6—7, besides giving a peculiar turn to the whole passage, introduces an explicit mention of Sheol; it runs: 'But the righteousness which is by faith sayeth thus: Thou shalt not say in thy heart, Who hath ascended to heaven and brought down Christ? or, Who hath descended to the abyss of Sheol (ܢܚܬ ܠܬܗܘܡܐ ܕܫܝܘܠ) and brought up Christ from among the dead' (ܡܢ ܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ)? If we may suppose this to be an early Syriac rendering of the passage—it appears to have been the reading known to St. Ephraim—the meaning would be that the righteousness which is by faith forbids us to question either Christ's descent from heaven or His ascent from Sheol, the place of the dead, whither He descended.

Article 6. *Sat at the right hand of His Father:* in N. T. passages where the session at the right hand is recorded the expression is, 'at the right hand of *God*', or, 'of Power', etc.; never 'of the Father'. Our familiarity with the phrase 'at the right hand of the *Father*' is due entirely to the Creeds; when, therefore, we find that Aphraates invariably (five times) uses this form, we may reasonably infer that his ear was educated to it by its occurrence in his Creed.

Article 7. *Dead and living:* this characteristically Syriac order is found three times in Aphr., in *Acts of Thomas, Addai*, the Creed of Philoxenus, the Creed written over Cod. Sin. Syr., the Creed of a Nestorian baptismal liturgy drawn up about the middle of the 7th cent. (Diettrich, *Die Nestorianische Taufliturgie*, p. 31), and in the Nestorian Creed of to-day. Isaac of Antioch is the only Syriac writer I have met with who gives the order 'living and dead', and he clearly does so under the influence of Greek Creeds.[1] The MS. used by Mrs Gibson in her edition of the *Didascalia Apostolorum in Syriac* (p. ܪܟܐ), and also the Latin version (Hauler, *Didascaliae Apostolorum Fragmenta Latina*, p. 90), contain what was evidently the oreer of the original Greek (i. e. 'living and dead') in the well-known Creed passage; but it is significant that in Cod. Sangermanensis, edited by Lagarde, the scribe has reverted to the familiar Syriac order. The same thing has happened in another passage

[1] I find, however, that Ephr., *Carm. Nis.* lxvi (*fin.*) has the order in the following passage: 'Praise from us all to Thee ... who by the sacrifice of Thy Body hast given life to *the living and the dead.* Praise to Him who *put on our body*, and *died* and *rose again*'. Another case of the Syr. order is in Wright's *Contrib. to Apocr. Lit. of N. T.*, p. ܣܐ: 'He liveth who is about to come to judge *the dead and the living*'.

(p. ܡܥܒܕ), where the Greek author appends a quotation from his Creed to a passage from Matth (x, 33), thus: 'Whosoever denieth me . . . I will deny him before my Father who is in heaven, when I come to judge the living and the dead': the scribe of Cod. Sang. has again changed the order to 'dead and living'. Once more: in 1 Pet iv, 5 the Greek order, 'living and dead', is reversed in Pesh. In the other three N. T. passages the Syr. follows the Gr. order, and has 'dead and living' only once, viz. Rom xiv, 9: 'that He might be Lord of the dead and the living'. As this passage contains no mention of the Judgment it is out of the question to suppose that all these writers by a coincidence quote it in that connection, instead of Acts x, 42, or 2 Tim iv, 1 which both speak of Christ as the Judge, but have the other order. The only explanation I can see is that Aphraates and the authors of *Acts of Thomas* and *Addai,* equally with later writers, quote the words from a Syriac Creed.

Who sitteth on the throne: cf. passage 2; also *Addai* (p. 40), 'and He sitteth on the throne of righteousness and judgeth the dead and the living'. There seems to have been mention in the early Syriac Creed of Christ's sitting 'on the throne', as well as 'at the right hand of His Father'. We have the two ideas combined in the Creed of Philoxenus (given below): 'He sitteth upon the everlasting throne at the right hand of His Father, and will come to judge the dead and the living'; and it is possible that they may have been thus combined in the Creed known to Aphraates.

There is no evidence that Aphraates' Creed contained an article on the Church. For his idea of the Church as one cf. xii, 9: 'Understand then, beloved, concerning the pascal lamb, that the Most High gave command that it should be eaten in one house, and not in many houses. The one house is the Church of God'.

Articles 11, and 10. See passage 1, above; also the Creed from *Acts of Thomas*, below.

In justification of this attempt to reconstruct Aphraates' Creed it may be well to sum up briefly the evidence in support of the view that he was in fact acquainted with a formula of Greek origin. The points of primary importance are the following:—

1. In passage 2 reference is made to six articles of belief in the order in which we are familiar with them in Greek Creeds. On this Burkitt rightly, though rather paradoxically, observes: 'There are, it should be noticed, traces of a (baptismal) Symbol in Aphraates' (*Early Christianity*

outside the Roman Empire, p. 35, note).—This passage gives the framework of Aphraates' Creed for those articles which relate to the Son, and fully justifies us in reading in connection with a Symbol other creed-like expressions found in his writings.

2. In passage 3 Christ is called 'God, Son of God; King, Son of the King; Light from Light'. These expressions are clearly connected with the language of early Greek Creeds, and are not found in the same form in the Bible.

3. In the same way, it can scarcely be by a mere coincidence that Aphraates invariably employs the non-Scriptural 'sat (*or*, sitteth) at the right hand of His *Father*', which is almost universal also in Greek Creeds.

4. The ubiquity of the order 'dead and living' in native Syriac writings is not to be explained as in every case a quotation from Rom xiv, 9; but points to some other widely known and very early document as the immediate source. That document was doubtless based upon Rom xiv, 9; and if, as I suppose, it was a formula of Faith, it is not difficult to see how the phrase in Rom. got into it: it came in in company with two other articles of Faith contained in the same verse, thus: 'For this end Christ died, and lived *again*, (Pesh. adds, 'and rose'; so Ephr.) that he might be Lord of both the dead and the living'. Then, under the influence of Acts x, 42 and 2 Tim iv, 1, the expression was interpreted as referring to the Judgment. I can see no other way of accounting for the extraordinarily wide influence which the verse exercised in this connection upon Syriac writers.

5. The descent to Sheol, though not met with so consistently in Syriac as the order 'dead and living', yet is referred to frequently by Aphraates, and is found in *Acts of Thomas*, *Addai*, and St Ephraim, and finds a place in the Creed of Isaac of Antioch.

6. It has been pointed out above that the departure from the Greek involved in the explicit mention of Sheol, and in the order 'dead and living', in the Syriac of 1 Pet iii, 19 and iv, 5 respectively, may be due to the influence of a Syriac Creed. The Syr. rendering of iii, 21 and 22 comes very near to supplying positive evidence for the existence of such a Creed. The translator plainly interpreted the ἐπερώτημα of *v.* 21 as referring to a baptismal confession of Faith; and he changed the construction in this and the following verse so as to connect the references to Christ's resurrection, sitting at the right hand, and ascension with the confession, thus:—'by which same type you also are saved, (i. e.) by baptism: not when you wash the body from filth, but *when*

you make confession (of belief) *in God* (ܟܕ ܡܘܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܒܐܠܗܐ) with a clean conscience, *and in the resurrection of Jesus Christ,—he who was lifted up to heaven, and is at the right hand of God*'. I think any one who will compare this with the Greek will agree that the Syriac translator was influenced by the baptismal usage of his Church. Another witness to the existence of a baptismal confession among the Syrians is the *Acts of Sharbil, A. S. D.*, p. 44): 'And because they were afraid of the persecutors, they gave him the seal of salvation, as he made his confession (ܟܕ ܡܘܕܐ ܗܘܐ) in the Father, and in the Son, and in the Spirit of holiness'. On p. 46 Sharbil speaks of, 'Christ, in whom I made my confession yesterday'.

Traces of a Creed in the Acts of Judas Thomas.

Passages.

1. And they have glorified the Father, *the Lord of all* (ܡܪܐ ܕܟܠ) and *the only(-begotten)* (ܝܚܝܕܝܐ) *Son*, who is of Him, and have praised *the Spirit*, His Wisdom (Wright, Engl. trans., p. 152).

2. Fear *one God, the Lord of all* (ܡܪܝܐ ܕܟܠ), and *Jesus the Messiah, His Son*, and ye shall live for ever and ever (p. 235).

3. To be glorified art Thou, *Lord of all* (ܡܪܐ ܕܟܠ), self-existent, unutterable (p. 245).

4. Glory to *the Only(-begotten)*, who (is) of the Father (p. 259).

5. To Thee be glory, *Living* (One) who (art) *from the Living* (One) . . . Thou art *God, the Son of God* (ܐܠܗܐ ܒܪ ܐܠܗܐ) (p. 199).

6. Jesus, born a man, slain, dead; Jesus, *God, Son of God* (Gr. Θεὲ ἐκ Θεοῦ): Lifegiver and Restorer of the dead to life (p. 187) . . . . Jesus, who art in the Father and the Father in Thee, and Ye are one in power and in will and in glory and in essence, and for our sake thou wast named with names, and art the Son, and *didst put on a body;* Jesus, who didst become a Nazīr, and thy grace provides for all like *God,*[1] *Son of God* most High (Gr. Θεὲ ἐκ Θεοῦ ὑψίστου), who *didst become a man* despised and humble (pp. 187—188).

7. *I believe* in Thee, *Jesus the Messiah*, *God,* that Thou art the *Living, the Son of the Living,* and *didst become man* (p. 204).

8. This (is He) who *came* from on high, and became visible *from*

[1] I have changed Wright's semi-colon after 'God' to a comma, connecting 'Son of God' with what precedes. This seems to be necessary, since each fresh invocation begins with 'Jesus'.

Mary the Virgin, and was called the son of Joseph (cf. passage 11 from Aphr.) the carpenter (p. 278).

9. Jesus who *didst put on the body, and become man* (ܕܠܒܫ ܦܓܪܐ ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ) (p. 210).

10. Glory to Thy Godhead, which for us *put on our manhood*. Glory to Thy manhood, which was made new for us, and *died* for us to give us life! Glory to Thy *Ressurection* from the grave, that we might have *a resurrection and a rising up!* Glory to Thy *Ascension into heaven* (p. 216).

11. And He *came*, and *was crucified*, and *rose in three days* (p. 198).

12. Voice that *came from on high*, comforting the hearts of Thy believers . . . Physician without fee, (who) *wast crucified* . . . Thou *didst descend into Sheol* . . . and Thou *didst ascend* with great glory (p. 288).

13. And Thou *didst descend to Sheol* . . . and bring out its prisoners, and didst tread for them the path (leading) above by the nature of Thy Godhead (p. 155).

14. But expect *the coming* of Jesus, and hope in Him, and believe in His name, because *He is the Judge of the dead and the living*, and He shall recompense every man according to his works at His last *coming* (p. 168). Also: *Lord of the dead and the living* (p. 169).

15. This is *the baptism of the remission of sins* . . . and the establisher of the new man in the Trinity, and which becometh a participation of *the remission of sins* (p. 267).

Of the above passages only nos. 8, 13, and 16 are extant in the Sinaitic palimpsest fragments published by Mrs Lewis; but in each of these cases the italicised words are supported by the older MS. (cf. *Horae Semiticae*, iv, pp. 235, 240, and 231).

Reconstruction of Creed from the Acts of Judas Thomas.

1. [I believe in] "one *God, the Lord of all;*

2. and in *Jesus the Messiah*, His Son" (p. 235),

"the Only-begotten" (pp. 152, 259, *et passim*),

"*God, Son of God*" (pp. 187 and 199),

"Living, Son of the Living" (p. 204, cp. p. 199),

3. "that *came* from on high" (p. 288),

"Who didst *put on a body*, and become man" (p. 210, cp. pp. 187, 216, and 204),

"*from Mary the Virgin*" (p. 278),

4. "*was crucified*" (p. 198),

5. "didst *descend to Sheol*" (pp. 155, and 288),

"*and rose the third day*" (following "was crucified", p. 198),

6. "*Ascension* into heaven" (p. 216),

7. "He is the *Judge of the dead and the living*" (pp. 168, 169);

8. "*The Spirit*" (p. 152; more probably, "the Holy Spirit", frequently);

10. "*Baptism of the remission of sins*" (p. 267);

11. *Resurrection* (p. 216).

[The italics denote coincidences with the language of Aphraates.]

Traces of a Creed in the Doctrine of Addai.

Passages.

1. He humbled His exalted divinity by the body which He took, *and was crucified* and *descended to the place of the dead* (ܠܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ), and cleaved the partition which had never been cleft, and gave life to the dead by being Himself slain, and He *descended* by Himself, and *ascended* with many *to His* glorious *Father* (Phillips, pp. 8—9).

2. And he narrated . . . the signs of our Lord . . . and His *ascension to His Father* . . . and the resuscitation and *resurrection*, which is about to be *for all men* . . . . For except that there is a good end for faithful men, our Lord had not *descended from heaven*, and come to the *birth*, and the *sufferings of death* (pp. 9—10).

3. That many may understand that I believed rightly in Christ, in the Letter which I sent to Him, and may know that He is *God, the Son of God* (ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܒܪ ܐܠܗܐ; p. 17).

4. But I am the disciple of *Jesus Christ*, the Physician of troubled souls, and the Saviour of future life, *the Son of God*, who *came down from heaven, and put on a body* (ܘܠܒܫ ܗܘܐ ܦܓܪܐ) *and became man* (ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ); and He gave Himself and *was crucified* for all men. And when He was suspended on the wood the sun He made dark in the firmament; and when He *entered into the grave, He arose* and went forth from the grave with many . . . who if He had not wished, had not died, because He is the Lord of death, the exit (of all things); nor, again, would He have *put on a body*, for He is Himself the framer of the body. For the will which inclined Him to the *birth from a virgin*, also made Him condescend to the suffering of death, and He humbled the majesty of His exalted divinity, who was with His Father from eternity, He of whom the Prophets of old spake in their mysteries; and

they represented images of His *birth*, and His *suffering*, and His *resurrection*, and His *ascension to His Father*, and of His *sitting at the right hand* (pp. 18—19).

5. But we should worship Him and His Father, with His *Holy Spirit* (p. 22).

6. Because that although He *put on this body*, He was God with His Father (p. 27).

7. Peoples and creatures confess God, who *became man* (p. 27).

8. For He is *the King's Son*, and goes to receive a kingdom, and to return, and to come and make a *resurrection for all men*, and *He sitteth on the throne of righteousness, and judgeth the dead and the living*, as He said to us (p. 40).[1]

Reconstruction of Creed from the Doctrine of Addai.

2. [I believe in] "*Jesus Christ . . . the Son of God*" (p. 18),
"*God, Son of God*" (p. 17),
["The *Son of the King*" (p. 40),]
3. "Who *came down* from heaven,
and put on a body,
and became man" (p. 18, cp. p. 9),
"The *birth from a virgin*" (p. 19),
4. 5. "And He was *crucified*,
. . . entered the grave" (p. 18),
(or, more probably) "*was crucified and descended to the place of the dead*" (p. 9; and Euseb., *Hist. Eccl.*, i, 13: καὶ ἐσταυρώθη, καὶ κατέβη εἰς τὸν ᾅδην),
"*He arose* and went forth from the grave with many (p. 18),
6. "His *ascension* to the *Father*, and *His sitting at the right hand*" (p. 19),
7. "and *He sitteth on the throne* of righteousness and *judgeth the dead and the living*" (p. 40),
11. "and is to come and make a *resurrection* for all men" (p. 40, cf. pp. 9 and 30);
8. "*Holy Spirit*" (p. 22, *et passim*).
[The italics denote coincidences with the language of Aphraates.]

[1] It cannot be maintained that the words and phrases in italics are the product of post-Nicene teaching: they mark no advance on the language of Aphraates.

Creeds from Isaac of Antioch.[1]

There appear to have been three Isaacs, the period of whose literary activity lay between the beginning of the 5th and the early years of the 6th century. As their writings have become confused the date of the metrical Homily containing the following passages (no. ii, in Bickell, no. lxiii in Bedjan) cannot be easily determined; but it may be placed in the latter half of the 5th cent.

The writer had been accused of being a Monophysite; he protests that he believes that:—

'The one God who is become incarnate (this is repeated as a refrain before each of the following clauses) was born of a woman, walked on the earth three years, was seized by the murdering Jews, was *crucified* by the people on Golgotha, was smitten with a reed, *suffered* on behalf of creatures, *went down to Sheol* and quickened the dead, *was raised* and quickened the buried, came into the upper room to his servants, was *lifted up to the height, is seated at the right hand of His Father,* is to come with glory at the last. The one God incorporeal came down and became incarnate *of Mary*. Lo, *God, the Son of God,* Him I preach incarnate. Lo, I do not deny His Body, as the liars misrepresent me . . . Bodily we have received Him, bodily we have known Him, even *God, the Son of God,* who is not to be searched out by man . . . From her (Mary) *he put on a body* and *became man*' (ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ).

He goes on to say that he holds the same Faith as his bishop; and that the latter: 'Confesses God incarnate (this is repeated before each succeeding clause), who was born from a woman, who healed the diseases of mankind, who *was crucified* by the murdering people, who *died* and *lived* (again) and quickened us all, who *was raised* from the midst of the grave, who was *lifted up* in glory *to the height,* who *sits at the right hand of His Father,* who *is to come* with glory, who *Judges the living and the dead*'.

The writer of these passages is concerned only with the Christological controversies of his day. He is necessarily influenced by Greek formulas, and even conforms to the Greek order 'living and dead'; but he still uses some of the old watchwords found in Aphraates, *e. g.*, 'went down to Sheol', was lifted up 'to the height', 'God, the Son of

[1] Bickell, no. ii; Bedjan, no. lxiii.

God', 'put on a body'; while the combined 'put on a body and became man' has already met us in *Acts of Thomas* and *Addai.*[1]

Creed from Philoxenus (Bishop of Mabbogh A. D. 485—523).[2]

'Orthodox Christians, the children of the Holy Church, confess one nature of the Father, Son, and Holy Spirit. And they believe that one of the Persons of this Trinity—the second Person of the Trinity—Himself came down from heaven, and was incarnate from ***the Holy Spirit of the Virgin Mary***, and He took from her a body, but the incarnation made no addition to His Person, for as it was a Trinity, so it remained, even after one of the Trinity, God the Word, had become incarnate. And He in very truth was born and was made manifest in the world, and He ate, and drank, and was aweary, and rested, and tasted sufferings in Truth, and He ***was crucified***, and was buried, and ***rose on the third day***, as it is written. And by the will of His Father, and by the will of the Holy Spirit, ***He sitteth upon the*** everlasting ***throne at the right hand of His Father***, and He will come ***to judge the dead and the living***, to whom, and to His ***Holy Spirit*** be glory, always, and for ever and ever, Amen'.

From Creed written over Cod. Sin. Syr.

This document begins with a statement of belief in the Trinity: 'I believe in one Holy Trinity, of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost, a glorious essence, and an exalted Godhead'. Further on: 'He the Creator of [his (i. e. Adam's)] nature, the Father and *Lord of all* (ܡܪܐ ܕܟܠ), spared His image, that it should not perish; and He sent His beloved Son, the Word, God the offspring of His nature, for us, and for our salvation. And He *came down* from the heavenly throne, without separating from the hidden bosom of His Father, and dwelt in

---

[1] Compare the following, from the famous poem on the parrot: 'I praised Him for His *death*, by which He bestowed new life; for He has authority over *death and life*, and by them He supplies helps. I praised Him for His setting free; for He *lay down among the dead in Sheol*, and thereby set free from the midst thereof all who were made subject to corruption. I praised Him for his *resurrection*, whereby our race was raised up . . . I praised Him for His *ascension*, whereby we ascended to heaven . . . I praised Him for His honour, which is *at the right hand of Him that begat Him*' (Bedj., p. 752—3).

St. Ephraim (Lamy, ii col. 743) makes mention in a single context of Christ's coming down from heaven, conception by Mary, putting on a body, descent to Sheol, resurrection, ascension to heaven, sitting on the right hand.

[2] Ed. Budge, vol. II, p. cxxxvii; Engl. trans., p. xlvii.

the pure womb of a holy and glorious *virgin*, our Lady *Mary*, the God-bearing, *she who was of the seed of the house of David* . . . .

He to whom all these things belonged *suffered*, and *was crucified* for our sakes in the flesh, in the days of Pontius Pilate, and He died and was buried, and *rose* from amongst the dead on *the third day*, and *ascended* to Heaven, and *sat on the right hand* of the Godhead in the highest heavens; and He is worshipped and glorified in the heights and the depths, and we look for His second coming, which shall be with glory *to judge therein the dead and the living*'.

In these few specimens of 5th, or early 6th, century creed language there is no indication that any of the more recent Greek formulas had yet been substituted bodily for the older Syriac Creed; though the latter was evidently undergoing a change. In the middle of the 7th cent. the Nestorian Catholicus Ishoʿ-yabh III, in the baptismal Liturgy which he drew up (see Diettrich, *op. cit.*, p. 30), adopted a confession of Faith substantially identical with the 'Constantinopolitan' Creed.[1] It, however, rentained the clause 'First-born of all creatures', and kept the ancient Syriac order, 'dead and living', which survives to this day.

[1] I say 'substantially identical', because the 'Const.' Creed supplies the frame-work, and the Nicene theology is formally introduced. But it is clear that some other Creed formed the basis of artt. 2, 3 and 4. This was, apparently, the Creed of Antioch. Prof. W. E. Barnes prints (*Journal of Theological Studies*, vii, 441) a Creed, taken from Nestorian Psalters of centt. xiii—xix, which is identical with that of Ishoʿ-yabh. He exhibits the striking agreements (first noticed by Caspari), both in language and order, presented by the three articles in question with the extant fragment of the Antiochene Creed.

[Abgeschlossen am 28. Juli 1906.]

Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen und der altchristlichen Literatur.

Von Dr. Ivan Franko in Lemberg.

IV. Das Martyrium der heiligen Photine.

Dieses Apokryphum ist kein regelrechtes Apokryphum; in keinem Apokryphenindex wird es erwähnt und destoweniger verboten. Nur das totale Vergessen seiner Urgestalt scheint es als Apokryphum zu stempeln. Zwar figuriert die heilige Photine mit ihrer zahlreichen Sippschaft sowohl in griechischen Synaxarien, als auch in lateinischen Martyrologien unter dem 2. März als Opfer der neronischen Christenverfolgung, und kurze Erzählungen von ihrem Tode sind aus griechischen Synaxarien und späteren lateinischen Legendarien bei den Bollandisten gesammelt und sogar zum Gegenstand eines gelehrten Kommentars gemacht worden.[1] Doch haben die gelehrten Herausgeber eine ausführliche Fassung dieser Passion, den sogenannten Menäen-Text, entweder gar nicht zu Gesicht bekommen, oder vollständig außer acht gelassen; dieses letztere mutmaße ich nur darum, weil sie auch die kurzen, farblosen Synaxartexte nur mit einigem Kopfschütteln in ihr großes Corpus aufnehmen. Doch scheint es mir wahrscheinlicher anzunehmen, der ausführliche Menäentext sei ihnen gänzlich unbekannt geblieben, da sie sonst mit den farb- und inhaltslosen Synaxartexten, welche sich als sehr unvollkommene Inhaltsangaben der Menäen-Passion entpuppen, nicht so viel Wesens gemacht hätten, um gelehrte Forschungen (welche obendrein zu keinem wissenschaftlich irgendwie brauchbarem Resultat führen) an sie zu knüpfen.

[1] Acta Sanctorum Martii tomus tertius. Parisiis et Romae 1865, pag. 80—82; griechische Synaxartexte s. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium eccl. Constantinopolitanae e cod. Sirmondiano, nunc Berolinensi ed. Hippolytus Delahaye. Bruxelles 1902, p. 549—552.

1. 8. 1906.

Um nun diesen Ausgangspunkt meiner heutigen Mitteilung gehörig zu beleuchten, sei es mir erlaubt, unter Verweisung auf die in den AASS. abgedruckten lateinischen und griechischen Texte der Passion der heiligen Photine hier eine wortgetreue Übersetzung der kirchenslavischen Synaxar-Passion mitzuteilen, welche sich in kirchenslavischen Prologen auch unterm 20. März findet und von mir aus einem 1632 geschriebenen Prolog in Bd. II meiner Denkmäler (S. 367) abgedruckt wurde.[1]

Passion der heiligen Märtyrerin Phetynia der Samariterin und ihres Sohnes Josephus. Phetynia, die berühmte Samariterin, mit welcher der Herr am Brunnen sich unterredete, sie kam auch während der Regierungszeit Neros von Samarien nach Rom, um die heiligen Apostel Petrus und Paulus zu begrüßen. Hernach wohnte sie mit ihrem Sohne Josias in der Stadt Karthago, Christus als den wahren Gott predigend. Ihr Sohn aber wurde ein tapferer Krieger, kämpfte gegen die Barbaren und wurde ein Heerführer. Und er wurde vom Kaiser nach Gallien geschickt, um alle dort lebenden Christen zu töten. Da er sie aber nicht tötete, sondern im Gegenteil alle lehrte Christen zu werden und viele zum Glauben bekehrte, wie er auch den Dux Sebastian selbst dazu brachte an Christus zu glauben, befahl der Kaiser, nachdem er dies erfahren hatte, ihn zu fesseln und zu sich zu bringen mit andern, welche verschiedentlich gemartert wurden. Den einen wurden die Augen ausgebohrt, die andern aber wurden in einen von giftigen Schlangen gefüllten Kerker hineingeworfen. Hier aber erschien ihnen der Herr mit Petrus und Paulus und stärkte sie. Und nach drei Jahren führte er (scil. Nero) ihn heraus und hängte ihn kopfunter an einen Baum und alle die bei ihm befindlichen Gläubigen und kratzte sie mit eisernen Nägeln, hernach wurde allen die Haut abgeschunden und den Männern wurden die Schamteile abgeschnitten und den Hunden vorgeworfen. Die heilige Phetynia aber, nachdem sie geschunden worden, wurde an die Wipfel der zwei zusammengebogenen Bäume gebunden, damit sie entzweigerissen werde, Gott aber beschützte sie davor. Alle übrigen starben vom Schwert, die heilige Phetynia aber lebte noch viele Tage im Kerker und Gott dankend entschlief sie im Frieden.

Es lohnt nicht der Mühe, die geringfügigen Abweichungen dieses kirchenslavischen Textes von den in den AASS. veröffentlichten griechischen und lateinischen Texten zu notieren, sobald wir wissen, daß alle

[1] Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum, vol. II. Codex apocryphus, part II. Evangelia apokrypha (Leopolis 1899, p. 767.

diese Texte nur Kürzungen einer ausführlichen Passion sind. Da ich keine griechischen Menäen zur Hand habe, kann ich nicht ausdrücklich sagen, ob sich dieser ausführliche Passionstext auch dort befindet; jedenfalls muß es handschriftliche griechische Menäen geben, in denen er zu finden sein wird, da ja der kirchenslavische Text, auf welchen ich gleich zu sprechen komme, gewiß eine Übersetzung aus dem griechischen ist. Dieser kirchenslavische Text wurde vielfach gedruckt, zuerst im Moskauer Prologus 1685, und ist auch in Handschriften verbreitet. Ich habe ihn in Lemberg in zwei Kopien gefunden: die eine in einem kirchenslavischen Menäon aus dem Jahre 1492 (in Jassy geschrieben), die andere in einer neueren (Ende des XVI. und Anfang des XVII. Jahrhunderts) in Lemberg geschriebenen griechisch-russischen Handschrift; beide Handschriften befinden sich in der Ossolinski-Bibliothek unter den NN. 368 und 827. Der Text der älteren Kopie wurde von mir im dritten Bande meines Codex apocryphus (Monumenta III, p. 364—369) herausgegeben, woraus ich hier eine wortgetreue Übersetzung mitteile.

An demselben Tage (20. März) das Andenken der heiligen Märtyrerin Christi Photine der Samariterin, mit welcher Christus beim Brunnen sprach, und der mit ihr Gemarterten.

In den Tagen des römischen Kaisers Nero wurde eine große Christenverfolgung erhoben. Nach dem Martyrium der heiligen Apostelhäupter Petrus und Paulus wurden ihre Jünger fleißig gesucht. Damals lebte im afrikanischen Karthago die heilige Photine mit ihrem Sohne Josias und verkündigte mutig das Evangelium Christi. Ihr älterer Sohn Viktor aber hatte viele Heldentaten vollbracht in dem Kriege gegen die Avaren, welche die Römer bekriegten, und wurde hernach als Heerführer vom Kaiser nach Italien geschickt, um alle dort anwesenden Christen zu martern. Als aber Dux Sebastian dies hörte, sagte er: „Ich weiß es sicher, o Heerführer[1], daß du ein Christ bist und daß deine Mutter mit deinem Bruder Josias dem Petrus nachfolgen. Du aber erfülle den Befehl des Kaisers, damit du nicht mit der Seele verloren gehst."

Und Viktor sprach: „Ich will den Willen des himmlischen Kaisers und unsterblichen Gottes erfüllen, den Befehl aber des Kaisers Nero in betreff der Marterung der Christen achte ich als nichts.[2]"

Dux aber antwortete: „Als meinem herzlichen Freunde habe ich dir

[1] Im Slavischen vojevoda, General.

[2] Slavisch: ne bregú — vernachlässige, mißachte ich.

diesen Rat gegeben. Denn wenn du neben dem Wege aufzulauern beginnst und die vorbeigehenden Christen ausfragst und marterst, wirst du sowohl dem Kaiser Angenehmes tun, als auch dich selbst mit christlicher Habe bereichern. Erkläre aber auch brieflich deiner Mutter und deinem Bruder, daß sie nicht so mutig die Griechen ihren väterlichen Kultus zu verlassen lehren, damit auch du ihretwegen nicht gleich ihnen leidest. Insgeheim aber möget ihr euren Glauben an Christum behalten, wie ihr wollt."

Viktor aber sprach: „Fern sei mir solches zu tun, daß ich Christen martere oder irgend etwas von ihnen nehme oder meiner Mutter und meinem Bruder den Rat gebe, nicht zu predigen, Christus sei ein Gott. Im Gegenteil, auch ich selbst bin ein Verkünder Christi, bin und werde sein wie sie, und wir werden alle das Übel erfahren, das da kommen soll."

Dux aber sprach: „Ich habe dir Nützliches gesagt, du aber wirst selbst sehen, was kommen wird."

Und nachdem er dies gesagt hatte, stieg ihm ein Brand im Antlitz auf und er fiel zu Boden vor heftigem und großen und scharfen Augenleiden, und konnte nichts mehr sagen.[1] Die Anwesenden aber hoben ihn auf und legten ihn ins Bett. Und er lag da drei Tage ohne ein Wort gesagt zu haben, nach dem dritten Tage aber schrie er mit großer Stimme und rief: „Groß ist der christliche Gott!"

Da kam Viktor zu ihm herein und sprach: „Warum hast du dich so plötzlich verändert?"

Er aber sprach: „Christus ruft mich, süßester Viktor."

Und er taufte sich gleich, von Viktor belehrt, und als er aus dem Wasser herauskam, gab er plötzlich Gott die Ehre.[2] Und als das Volk dieses ruhmvolle Wunder sah, bekam es Furcht, es möge, im Unglauben verharrend, von ebensolchem Leiden heimgesucht werden, und es kam herbei und taufte sich.

Hernach aber kam es zu Neros Gehör, daß Viktor, der italische Heerführer, und Sebastian, der Dux derselben Stadt, die Predigt des Petrus und Paulus verkündigen und alle zum Christo führen, andererseits aber auch die Mutter des Stratelates Photine mit ihrem Sohn Josias in Karthago nach einem Brief dasselbe tun. Nachdem der Kaiser dies gehört hatte, entbrannte er vor Zorn und schickte Krieger nach Italien,

[1] Wörtlich slavisch: und verweilte stimmlos.
[2] D. h. er wurde gesund.

um die dort weilenden Christen, Männer und Weiber herbeizuführen. Ihnen allen aber erschien Christus und sagte: „Kommt zu mir alle Mühevollen und Beladenen, und ich werde euch zur Ruhe bringen. Denn ich bin mit euch, und Nero und seine Gefolgschaft werden besiegt werden." Und dann sprach er zu Viktor: „Von nun an wird Photinus dein Name sein. Denn viele werden durch dich erleuchtet zu mir kommen. Sebastian aber, sofern er durch das Wort zum Martyrium gestärkt wird, selig wird er sein, der bis ans Ende ausharrt." Nachdem der Herr dies gesprochen, stieg er in den Himmel hinauf.

Der heiligen Photine offenbarte er auch alles, was geschehen sollte, und sie hob sich auf von Karthago mit vielen Christen und kam in das große Rom. Und die ganze Stadt geriet in Bewegung[1] und sprach: „Wer ist diese?" Sie aber verkündigte mutig den Namen Christi. Da wurde auch ihr Sohn Photinus mit dem Dux Sebastianus und den Soldaten herbeigeführt. Doch die heilige Photine kam ihm zuvor und stellte sich vor Nero mit Josias und ihrem Anhang.[2] Und Nero sprach zu ihr: „Weswegen kamt ihr zu uns?" Die heilige Photine aber sprach: „Um dich zu lehren Christum zu verehren." Da sagten zum Kaiser die Wachehaltenden: „Dux Sebastian und der Heerführer Viktor, welche an die Götter nicht glauben, sind aus Italien angekommen." Und der Kaiser sprach: „Sie sollen vorgeführt werden."

Als diese vorgeführt wurden, sprach der Kaiser zu ihnen: „Was ist's, was ich von euch gehört habe?"

Die Heiligen sprachen: „Was du von uns gehört hast, o Kaiser, ist wahr."

Nero aber blickte auf die heiligen Frauen und sprach zu ihnen: „Wollt ihr auch euch von Christus absagen, oder zieht ihr es vor, eines schlimmen Todes zu sterben? Wer seid ihr und wie nennt ihr euch?"

Die heilige [Photine] aber sprach: „Ich wurde vom Christus, meinem Gott, Photine genannt. Meine Schwestern aber, die mit mir sind, heißen die erste Anatole, die zweite Photo, die dritte Photis, die vierte Parasceve, die fünfte Kyriake. Meine Söhne aber sind der erste Viktor, der von dem Herrn Photinus genannt wurde, der zweite aber Osis."

Und Nero sprach: „Seid ihr alle einig darin, gemartert zu werden und im Nasoräer Christus zu sterben?"

Die Heilige sprach: „Seinetwegen zu sterben sind wir alle mit Freude und Lust übereingekommen."

---

[1] Slavisch: protresé se — erzitterte.

[2] Wörtlich: und den mit ihr.

Dann befahl der Kaiser, mit eisernen Hämmern die Glieder ihrer Finger zu zermalmen. Da wurde ein Amboß gebracht, und die Heiligen legten ihre Hände darauf, und die Diener begannen draufzuschlagen. Und von der dritten Stunde bis zur neunten wechselten dreimal die Schlagenden, die Heiligen aber fühlten gar keinen Schmerz. Als Nero dies hörte, staunte er und befahl ihnen die Hände abzuhauen. Und gleich ergriffen sie die Heilige, banden dieselbe, legten sie auf den Amboß und ergriffen die Hackmesser, und schlugen und hackten die drei Diener auf die Hände der heiligen Photine siebenmal wechselnd los, und konnten nichts ausrichten, bis sie ganz kraftlos wie Tote niederfielen. Die Heilige aber wurde durch die Gnade Christi unversehrt bewahrt und betete und sprach: „Der Herr ist mein Helfer! Ich fürchte nicht, was kann ein Mensch mir tun!"

Da begann der Kaiser vor Staunen nachzudenken, wie er mit verschiedenen Listen die Heiligen quälen möchte. Und er ließ jene in einen tiefen Kerker abführen, die heilige Photine aber mit ihren fünf Schwestern befahl er in sein goldenes Kubulium (vermutlich cubiculum, Schlafgemach) zu führen und sieben Leuchter und einen Tisch vorzusetzen. Und er befahl seiner Tochter Domnina hineinzugehen und mit ihnen samt ihren Sklavinnen zu verweilen. Und er legte viele Schätze und goldene Zeichen (?) und Kleider und goldene Gürtel hin. Als aber die heilige Photine das Mädchen Domnina erblickte, sprach sie: „Sei gegrüßt[1], Braut Christi!" Diese aber antwortete: „Sei gegrüßt auch du, meine Herrin, leuchtende Fackel Christi!" Und es wurde die Kaisertochter von den heiligen Frauen belehrt mit ihren 100 Sklavinnen, und sie tauften sich. Und [Photine] nannte die Kaisertochter Domnina Anthussa. Und gleich befahl die selige Anthussa all ihr Gold, und alles, was in ihrem goldenen Kubuklium war, den Armen zu verteilen durch die Hand der Stephanide, der Ältesten der Sklavinnen.

Als aber der Kaiser dies erfuhr, ergrimmte er und befahl drei Tage den Ofen zu heizen und in denselben die heilige Photine und alle die mit ihr waren, bis 3000 an der Zahl, Männer und Weiber, hineinzuwerfen. Nachdem dies geschehen war, weilten sie im Innern des Ofens drei Tage. Nach drei Tagen aber, in der Meinung, die Heiligen seien vom Feuer verzehrt worden, ließ er den Ofen aufmachen und ihre Gebeine in den Fluß werfen. Und nachdem aufgemacht worden war, fand man die Heiligen Gott lobend und preisend, und alle erschraken, da das Feuer

[1] Slavisch Raduj sia, dasselbe wie die griech. Begrüßungsformel: χαῖρε.

sie gar nicht berührt hatte. Und als alle Leute der römischen Stadt dieses berühmte Wunder hörten und sahen, wunderten sie sich und priesen Gott auch diese.

Der Kaiser aber war Augenzeuge dieses Wunders und befahl ihnen ein giftiges Kraut zu geben. Es wurde ein Zauberer Lambadius gerufen und er goß das Kraut ein und gab es zuerst der heiligen Photine. Sie aber nahm es an und sprach: „Du unreines, verzaubertes Kraut, es geziemte dir nicht uns auch nur zu berühren; doch damit jener, der dich gebraut hat, auch die Kraft Christi und meines Gottes erkenne, da will ich als erste von allen dies austrinken im Namen des einzig wahren Gottes und unseres Heilands Jesu Christi, und dann alle bei mir Anwesenden." Und nachdem alle getrunken hatten und unversehrt geblieben waren, sah dies der Zauberer und verwunderte sich und sah die Heilige an und sprach: „Ich habe noch ein künstliches Kraut, und wenn du davon kostest und nicht bald stirbst, so will auch ich an Christus, euren Gott, glauben." Und als das Kraut gebracht wurde und alle davon kosteten und nichts Schlimmes erlitten, sammelte er alle seine Zauberbücher und übergab sie dem Feuer, glaubte an Christus, taufte sich und empfing den Namen Christodulos.

Als der Kaiser dies erfahren, befahl er ihn aus ihrer Mitte herauszugreifen und außerhalb der Stadt zu köpfen. Und so vollendete Christodulos vor allen anderen sein Martyrium, um Christi willen geköpft, und empfing die Krone und ging in den Himmel hinauf. Allen Heiligen aber mit der Großmärtyrerin Photine ließ der verruchte Nero die Adern aufschlitzen. Und als dies geschehen war und die Heiligen ihn verhöhnten und seine Götter verspotteten, befahl er, die Heiligen mit siedendem Blei und Schwefel zu tränken, sowie ihnen solches auf die Schultern zu gießen. Und als dies geschah, riefen alle wie mit einem Munde: „Wir danken dir, Herr unser Gott, daß du unsere Herzen mit siedendem Blei betaut hast, wie die vor Sonnenhitze Lechzenden und Verbrannten!" Nero verwunderte sich sehr und befahl die Heiligen aufzuhängen und sie gewaltig am ganzen Leib zu kratzen und mit brennenden Fackeln zu sengen. Als dies geschah und die Heiligen beteten und durch die göttliche Gnade fest blieben, ergrimmte der verruchte Nero und ließ siedendes Wasser mit starkem Essig vermischen und den Heiligen in die Nasenlöcher hineingießen. Als dies an den Heiligen vollzogen wurde, sprachen sie: „Es ist uns wie Meth und Honigseim." Und noch ärger ergrimmte der Tyrann und befahl, ihnen die Augen auszustechen und sie blind in einen dunklen und stinkenden Kerker zu werfen, der von

giftigen Schlangen und Skorpionen voll war. Die Heiligen sangen Gott mit großer Stimme, und die im Kerker gehaltenen giftigen Tiere krepierten und der Kerker erfüllte sich mit einem unaussprechlichen Wohlgeruch und das Dunkel verwandelte sich in glänzendes Licht. Und da stand Christus unter den Heiligen und sprach zu ihnen: „Friede sei mit euch!“ Und er nahm die Heilige [bei der Hand] und richtete sie auf und sprach: „Freuet euch, denn ich bin mit euch, freuet euch heut' und immerdar.“ Und von diesem Wort wurden ihre Augen sehend und sie sahen den Herrn. Und er segnete sie und sprach: „Seid mannhaft und stark!“ und so stieg er zum Himmel auf. Von den Leibern der Heiligen fiel es wie Schuppen herab und sie wurden gesund, wie sie früher gewesen.

Der leidenschaftliche und gottverhaßte Nero aber ließ die Heiligen mehr als drei Jahre im Kerker verweilen, „bis sie — sagte er — in einem schlimmen Tode ihre Seelen verlieren.“ Nach drei Jahren aber hatte der Kaiser einen Sklaven aus seinem Palaste, welcher im Gefängnis gehalten wurde, und ließ diesen befreien. Und als die vom Kaiser [zu diesem Behuf] Geschickten die Heiligen gesund sahen, erzählten sie, die geblendeten Galiläer seien sehend und gesund, ihr Gefängnis so hell erleuchtet und lasse sehr viele Wohlgerüche emporsteigen, indem es sich in einen Ruhm Gottes und in ein heiliges Haus verwandelt hat, und in der Mitte des Kerkers sei ein siedendes Reichtum (offenbar wird eine wunderbare Springquelle gemeint), wo die Leute zusammenlaufen, sich von ihnen taufen lassen und an ihren Gott glauben. Nachdem der Kaiser dies gehört hatte, wunderte er sich, schickte und ließ sie vor sich führen und sprach: „Habe ich euch nicht mit kaiserlichem Gebot aufgetragen, Christum in der römischen Stadt nicht zu predigen? Wie wagt ihr so etwas im Kerker zu tun? Deswegen verfüge ich viele und große Qualen über euch.“

Diese sagten: „Tue, was du willst! Wir werden nicht unterlassen Christum als den wahren Gott und Schöpfer des Weltalls zu predigen.“

Deswegen von Grimm entbrennend, ließ er sie kopfunter kreuzigen und drei Tage lang ihre Körper mit Ochsenziemern peitschen[1], „bis ihre Glieder — sagte er — auseinander fallen“. Nachdem dies geschehen war, stellte er Wachen auf und ließ sie vier Tage lang hängend bewachen. Als aber am vierten Tag die Diener herbeikamen, um zu sehen, ob sie noch am Leben sind, und als sie sie hängend sahen, da

[1] Im Slavischen: razčesyvati žylami, mit Adern durchkämmen.

erblindeten sie. Ein Engel Gottes aber kam vom Himmel herab, band die Heiligen los, küßte sie und machte sie gesund. Dann erbarmte sich die Heilige (scil. Photine) der geblendeten Diener und betete, und gleich wurden sie sehend, glaubten (an Christus), tauften sich im Namen Christi und folgten ihnen nach.

Als der abscheuliche Nero dies hörte, ergrimmte er, der verdammte, und befahl, der heiligen Photine die Haut abzuschinden. Als dies geschah, sang die Heilige: „Herr, du hast mich erprobt!" Als sie ihr die Haut abgeschunden hatten, warfen sie dieselbe in den Fluß und die Heilige stürzten sie in eine trockene Zisterne. Den Sebastian, Photinus und Josias aber ergriffen sie und schnitten ihnen die Schamteile samt den Waden ab und warfen sie den Hunden vor, schunden ihnen die Haut von den Köpfen ab und warfen sie in ein altes Bad hinein. Dann brachten sie die fünf Schwestern der heiligen Photine herbei, schnitten ihnen die Brüste ab und schunden hernach auch ihnen die Haut ab. Als sie aber an die heilige Photis kamen, wollte sie sich von keinem ergreifen lassen, wie die andern, sondern stellte sich heldenhaft hin und riß selbst ihre Haut ab und warf sie Nero ins Gesicht, so daß der Kaiser über ihre Mannhaftigkeit und Geduld sehr erstaunt war. Eine andere grimmige und tödliche Qual erdachte er für sie: in seinem Garten ließ er zwei Bäume mit Gewalt herumbiegen und die Heilige bei den Füßen daran binden, und als sie losgelassen wurden, zerrissen sie die Heilige, und sie übergab Gott ihre heilige und selige Seele. Dann ließ der Schlimme die übrigen mit dem Schwerte hinrichten. Die selige Photine aber holte er aus der Zisterne herauf und warf sie in den Kerker. Dort lebte sie noch 20 Tage. Dann ließ er sie vorführen und fragte, ob sie bereuen wolle und sich herbeilasse seinen Göttern ein Opfer darzubringen? Die Heilige aber spuckte ihm ins Gesicht, verspottete seine Eitelkeit und seine sinnlose Denkweise und sprach: „Du allerabscheulichster Blinder! Denkst du, ich sei so unverständig, du Lügner und Dummkopf, daß ich meinen Herrn verleugnen und deinen blinden Göttern opfern werde?" Dies hörend, befahl der Kaiser, sie wieder in die Zisterne herabzuschleudern. Und als dies geschah, gab die Heilige ihre Seele an Gott auf, einen Kranz tragend und ewig jubilierend.

Es ist genug, diese lebhafte, dramatische Darstellung, gepaart mit der grauenhaftesten Phantastik nur einmal zu lesen, um den Gedanken an das Nachforschen des historischen oder geographischen Hintergrundes derselben lächerlich zu finden. Was hilft es uns, den Heerführer Viktor,

welcher zu Neros Zeit mit Avaren kämpft und dann den Auftrag erhält, die Christen in Italien zu verfolgen, mit dem römischen Legionär Viktor zu identifizieren, welcher unter Vespasian in Palästina kämpfte, wie es die Bollandisten tun? Oder was helfen uns alle Nachforschungen nach jenem Dux Sebastian, welcher in unserer Erzählung offenbar als Kommandant einer Stadt, genannt Italien, gedacht wird? Wir sehen ja gleich, daß der ganze Hintergrund dieser Erzählung durchaus phantastisch ist, ebenso phantastisch, wie die in ihr dargestellten menschlichen Verhältnisse. Dieser Heerführer, welcher an der Straße sitzen soll, um gleich einem Straßenräuber vorübergehende Christen nach ihrem Katechismus auszufragen und zu berauben, diese Photine, welche wie eine zweite Königin von Saba mit einem ungeheuren Gefolge aus Karthago nach Rom zieht, um sich und die Ihrigen hier martern zu lassen, dieser Nero, welcher der halsstarrigen Christin zu unbekanntem Zwecke gleich seine Schätze und seine Tochter vorsetzt, — alles dies zeigt deutlich, daß wir hier keine Spur historischer Reminiszenz, sondern nur ein pures Phantasiespiel vor uns haben, keine echte Legende, sondern das Bruchstück eines christlichen Romans im Geschmacke der Pseudoklementinen (sit venia verbo), oder der apokryphen Apostelgeschichten. Ebenso wie spätere Generationen diese phantastischen und im Rahmen der Phantastik gewisse sektiererische Doktrinen propagierenden Erzeugnisse für das katholische Publikum in der Weise adoptierten, daß sie das Gift der Doktrin mehr oder weniger gründlich entfernten und das phantastische Grundgewebe als einen λόγος ψυχοφελής stehen ließen, ebenso scheint auch hier geschehen zu sein. Daß wir in unserer Erzählung nur ein von lehrhaften Bestandteilen ausgeweidetes Bruchstück eines Romans vor uns haben, braucht ja nicht speziell bewiesen zu werden. Die Situation zu Anfang der Erzählung ist ja gleich in mediis rebus; Dux Sebastian spricht mit Viktor wie mit einem alten Bekannten und sogar wie mit einem intimen Freund, dessen Mutter und Bruder er kennt. Daß sie intime Freunde sind und trotzdem Sebastian noch ein Heide, läßt vermuten, daß auch Viktors Christentum nicht alten Datums ist und daß der gegenwärtigen Erzählung eine womöglich wunderbare Bekehrungsgeschichte vorangegangen sein muß. Über den Inhalt dieser Bekehrungsgeschichte finden wir eine Andeutung in der Rede der Photine vor Nero, wo sie auf des Kaisers Anfrage über ihren Namen antwortet: „Vom Christus, meinem Herrn, bin ich Photine genannt worden.“ Nun wissen wir aber von einer solchen, quasi durch Christum bewerkstelligten Namengebung gar nichts und es waren wahrscheinlich erst die späteren

byzantinischen Legendenschreiber, welche die bereits auf den gegenwärtigen Zustand reduzierte Erzählung auf Grund eben dieser Worte mit der Episode über die Samariterin im Johannesevangelium in Verbindung brachten, von der Hypothese ausgehend, Christus hätte, wenn je, so doch nur damals, im intimen Gespräch mit der Samariterin ihr auch einen solchen Namen gegeben haben. Doch es genügt wieder, unsere Erzählung nur einmal zu lesen, um sich zu überzeugen, daß Photine mit jener Samariterin gar nichts gemein hat, daß sie als eine reiche, angesehene karthagische Patrizierin auftritt, deren Sohn ein römischer General ist und deren Erscheinen in Rom eine allgemeine Sensation hervorruft. Nur einmal scheint der Text auf ihren palästinischen Ursprung hinzudeuten, indem alle diese karthagischen Damen „Galiläerinnen" genannt werden. Doch auch dies reimt sich schlecht mit ihrem Samaritanertum und erklärt sich weit besser als der verächtliche Name der Christen überhaupt, wie wir ihn aus zahlreichen Martyrien nach der diokletianischen Christenverfolgung kennen.

So wie sie da ist, scheint diese Passio S. Photinae nur eine zwecklose Anhäufung der horrenden Greuelszenen zu sein, ein Zeugnis für die blutgierige Phantasie und den schlechten Geschmack ihres Verfassers. Erst wenn wir sie als ein Epitome aus dem verlorenen Ganzen betrachten, wenn wir auf ihr Spuren und Narben der einst am Prototyp vorgenommenen Operation verfolgen und dieselben mit anderen derartigen uns wohl bekannten Zeugnissen in Verbindung betrachten, gewinnt sie für uns eine gewisse religions- und literaturgeschichtliche Bedeutung. Da möge nun vor allem an die auffallende Sucht der Namenänderung hingewiesen werden, welche hier vorherrscht und als deren Urheber Christus selbst dargestellt wird. Bemerkenswert ist auch die Tendenz, alle Namen mit den Begriffen: Licht, Sonnenaufgang in Verbindung zu bringen; für den Kirchenhistoriker wird dies vielleicht ein Fingerzeig sein, in welcher häretischen Sphäre er den Ursprung unserer Erzählung zu suchen hätte. Zu den kulturgeschichtlich interessanten Erscheinungen dieser Erzählung gehört die Erwähnung der durch ein Weib vorgenommenen Taufe (in der Episode mit der Tochter Neros, welche in der Episode mit dem Zauberer Lambadius ihre nicht so deutlich aus gesprochene Doublette hat), welche uns an die Acta Pauli et Theclae mit der sich selbst und ihre getreue Löwin taufenden Jungfrau erinnert. Wenn nicht gnostische Doktrin, wovon freilich fast keine Spuren übriggeblieben sind, so herrscht doch die gnostische Phantasie, wie sie Lipsius in seinem Werke über die apokryphen Apostelgeschichten so gut charak-

terisiert hat, auch in dieser Erzählung vor. Häufige Erscheinungen der Engel und besonders Christi in Person, statt sprechender Tiere solche, welche bei der Berührung der Heiligen sterben, die orientalischen Martern, wie die Hautabschindung (wie beim heiligen Thomas und Bartholomäus), wobei der Geschundene dann noch tage- und jahrelang am Leben bleibt, die Augenausbohrung, das wunderbare Anwachsen zerstörter Glieder, die übernatürliche Widerstandskraft gegen die Qualen, alles dies führt uns in die wohlbekannte Atmosphäre jener sektiererischen Phantasiegebilde, welche wie eine dichte Wolke die ersten vier Jahrhunderte der Geschichte des Christentums umfloren und ihrer ganzen weiteren Entwicklung ihren unverlöschlichen Stempel aufdrückten.

[Abgeschlossen am 21. Juli 1906.]

Das Evangelium des Basilides.

Von Dr. **Hans Windisch** in Berlin.

In seiner 1. Homilie zum Lukasevangelium (über Lc 1, 1) legt Origenes den Unterschied der kirchlich gebrauchten Evangelien und der nichtkirchlichen Evangelien dar: Matthäus, Markus, Lukas und Johannes waren vom heiligen Geist getrieben; die Verfasser der anderen Evangelien sind „leichtfertig und ohne Charisma" an ihr Werk gegangen: „ἐπεχείρησαν". Origenes nennt das Ägypterevangelium, das Evangelium der Zwölf, das Evangelium nach Thomas und nach Matthias, endlich das Evangelium nach Basilides. Ἤδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλίδης γράψαι κατὰ Βασιλίδην εὐαγγέλιον; lateinisch: Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare (Orig. ed. Lommatzsch V, S. 86f.).[1] Darnach ist in den Schulen des Basilides ein Evangelium gebraucht worden, das neben den sonstigen, kanonischen wie außerkanonischen Evangelien genannt werden konnte, also offenbar einen gewissen selbständigen Charakter hatte.

Gegen Basilides hat ein „zu seiner Zeit namhafter Schriftsteller" Agrippa Castor geschrieben. Eusebius verdankt seinem trefflichen ἔλεγχος κατὰ Βασιλείδου die Notiz, daß Basilides 24 Bücher εἰς τὸ εὐαγγέλιον verfaßt habe (hist. eccl. IV, 7, 6f.).[2] Nach allgemeiner Annahme ist darunter ein Kommentarwerk zu „seinem Evangelium" zu verstehen. Clemens Alex. gibt uns den Titel dieses Werkes an: Ἐξηγητικά und zitiert einige Stücke aus seinem 23. Buch (Strom. IV, 81—88). Die tractatus des Basilides, von denen in der disputatio Archelai et Manetis Buchanfang und ein Bruchstück des 13. Buches aufbewahrt sind, (ed. Routh, reliqu. sacr.[2] V, S. 197), werden mit Recht mit den ἐξηγητικά identifiziert.[3]

---

[1] Vgl. Hieronymus comm. in Matth. prooem. und Ambrosius expositio evang. sec. Luc. I, 2: beide schreiben Origenes aus.

[2] Hieronymus vir. ill. cap. 21 schreibt den Eus. ab; vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons S. 764, A. 1.

[3] Vgl. Th. Zahn, a. a. O. S. 764, Anm. 4.

Man urteilt verschieden über die Art des „Evangeliums nach Basilides". Nach A. Hilgenfeld[1] war es dem Lc verwandt. Dagegen hat Th. Zahn[2] zu beweisen versucht, daß Basilides aus den 4 kirchlichen Evangelien ein einheitliches Evangelium, eine Art Evangelienharmonie hergestellt habe: außer Stücken aus Lc findet er eine Joh-Perikope und eine Matth-Perikope bezeugt. A. Harnack,[3] dem diese Beweisführung Zahns unsicher erscheint, spricht ganz allgemein von der eigenen Evangelienrezension des Basilides, von dem Evangelium, das „wahrscheinlich von Basilides selbst redigiert" war. Ich glaube den Beweis liefern zu können, daß wir in dem Evangelium des Basilides eine Ausgabe des kanonischen Lukasevangeliums zu sehen haben.

Ich habe zunächst die Joh-Perikope und die Matth-Perikope, die Zahn nachweisen will, zu beseitigen.

Zahn[4] ist der Meinung, daß die Fragmente, die Clemens Alex. (Strom. IV, 81—88) aus dem 23. Buche mitteilt, Erläuterungen des Basilides zu Joh 9, 1—3 darstellen. Basilides behandele den Zusammenhang von Sünden und Leiden: dreimal nehme er Bezug auf die kleinen Kinder, welche zu leiden haben, während sie doch nicht gesündigt zu haben scheinen; es gebe keinen anderen evangelischen Text, an dessen Auslegung sich diese Erörterung hätte anschließen können als Joh 9, 1—3, das Gespräch Jesu und seiner Jünger über den Blindgeborenen.

Wenn nun aber anzunehmen ist, daß die Exegetika eine fortlaufende Erläuterung des Evangeliums waren, so ist von vornherein sehr unwahrscheinlich, daß im vorletzten Buche die johanneische Erzählung vom Blindgeborenen daran gekommen sei. Zahn gibt aber auch den Inhalt der Fragmente, wie mir scheint, nicht richtig an.

Clemens sagt bei der Einführung des 1. Fragmentes deutlich, wovon Basilides in seinem 23. Buch gehandelt habe: περὶ τῶν κατὰ τὸ μαρτύριον κολαζομένων. Der Ausgangspunkt der Erörterung ist also nicht die allgemeine Frage des Zusammenhangs von Sünden und Leiden, sondern das Problem der Martyrien. Es ist ihm ein Problem der Theodicee: alle Leiden und Verfolgungen sind von einem direkten Willensbeschluß

[1] Einl. i. d. NT, S. 46f., ferner ZwTh XXI, 1878, S. 234, und die Ketzergeschichte des Urchristentums 1884, S. 201.

[2] Geschichte des neutestamentl. Kanons I, 2, 1889, S. 763—774. G. Krüger hat sich Zahn angeschlossen, RE3 II, S. 432.

[3] Chronologie I, S. 291, 536f., 591[2]. — Vgl. auch Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen S. 41; Handbuch S. 92.

[4] A. a. O., S. 766f.

Gottes gewirkt, und sie gelten als Sündenstrafen. So sucht Basilides das Leiden der Märtyrer zu rechtfertigen, die doch meist zu den heiligsten Männern der Gemeinde gehören, und vergleicht ihr Leiden mit dem Leiden der kleinen Kinder, die doch auch offenbar nicht aktuell gesündigt haben. Aus den Fragmenten des Basilides und aus den Erörterungen des Clemens ist nun aber auch zu ersehen, daß dem Clemens nicht etwa eine allgemeine Auslassung über die Martyrien vorlag, sondern daß Basilides von dem Martyrium Jesu ausgegangen war: Er will seinen Satz rechtfertigen ὁ κύριος θελήματι ἔπαθεν τοῦ πατρός (86), weil dieser Satz angegriffen wird im Hinweis auf die übliche Vorstellung: ὁ δεῖνα οὖν ἥμαρτεν μὲν, ἔπαθεν γὰρ ὁ δεῖνα. Er behauptet zunächst von Jesus: οὐκ ἥμαρτεν μὲν, ὅμοιός τε ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ, und wagt alsdann das Bekenntnis: jedweder Mensch ist eben ein Mensch, und gerecht ist nur Gott (83).

Die Erläuterungen gehören also zur Leidensgeschichte. Die Voraussetzung, nach der wir oben Zahns Annahme unwahrscheinlich fanden, bewährt sich. Basilides hat in seinen Exegetika das Evangelium fortlaufend kommentiert: im vorletzten Buche kam die Passionsgeschichte an die Reihe. Hier hat Basilides die Frage behandelt, wie sich der Tod des Herrn mit dem Vorsehungsglauben vereinen lasse.

Somit ist die Joh-Perikope beseitigt.[1] An sich konnte nun aber eine Ausführung über den Tod Jesu und die Gerechtigkeit Gottes an jede Passionserzählung angeschlossen werden. Ich meine jedoch, wir haben Grund, an die Erzählung des Lc zu denken. Allein in der Passionsgeschichte nach Lc findet sich eine Episode, die die Frage, ob Jesus gerechterweise von Gott dem Tod überantwortet sei, geradezu herausfordert. Es ist das Wort des reuigen Schächers, das uns Lc allein überliefert hat: οὐδὲ φοβῇ σὺ τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ; καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν, ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν (Lc 23, 40f.). Die Annahme hat große Wahrscheinlichkeit, daß die Leidensgeschichte, die Basilides in sein Evangelium aufgenommen hatte, aus dem Lc-Evangelium stammte.[2]

---

[1] Unnötig ist es, Hofstede de Groot zu widerlegen, der in einer kleinen Schrift „Basilides am Ausgange des apostolischen Zeitalters usw." Leipzig 1868, in den Fragmenten Gedanken und Ausdrücke findet, die aus 1 Petr 4, 4—16 entlehnt sein sollen (S. 11). Die Stelle ist zum Vergleich interessant, aber es ist de Groot entgangen, daß sie das Gegenteil von dem meint, was Basilides ausführt.

[2] Damit ist zugleich erwiesen, daß die Nachricht, die Irenäus (adv. Haer. I, 19, 2 zuerst bringt (vgl. auch Philaster haer. 32, Epiphan. haer. 24, 3f., 8f.), nach Basilides

Eine Mt-Perikope im Evangelium des Basilides, Mt 19, 11. 12, versucht Zahn wiederum aus einem bei Clemens Alex. (Strom. III, 1)[1] aufbewahrten basilidianischen Fragment nachzuweisen.

Clemens teilt uns ausführlich eine Exegese dieses Wortes von den Eunuchen mit, wie sie von den Basilidianern (οἱ ἀπὸ Βασιλείδου) vorgetragen werde; er führt sein Zitat ein: ἐξηγοῦνται δὲ τὸ ῥητὸν ὧδέ πως. Ein folgendes, sachverwandtes Zitat gibt er wörtlich wieder: er nimmt es aus Isidors Ethika (Strom. III, 2). Zum Schluß erklärt er, er habe diese Äußerungen zitiert, um die Basilidianer, die dem Libertinismus huldigten, auf die ethischen Dogmen ihrer προπάτορες zu weisen. Zahn[2] vermutet darnach, daß das 1. Fragment aus der Evangelienauslegung des Basilides genommen sei und gewinnt so für das Basilidesevangelium eine Mt-Perikope, da das Wort von den Eunuchen Mt eigentümlich ist. Diese Argumentation Zahns ist keineswegs unmöglich oder unwahrscheinlich. Indessen ist sie jedenfalls unsicher.[3] Wenn freilich die Exegese der Mt-Stelle aus einem Buch des Basilides entnommen wäre, würden die Schlüsse Zahns wahrscheinlich sein. Aber es muß stutzig machen, daß Clemens nicht Basilides, sondern die Basilidianer nennt: „die Basilidianer meinen"; sie legen es ungefähr so aus; im 2. Satz des Fragments noch einmal φασίν. Warum nennt Clemens nicht ausdrücklich den Basilides und das Werk, wie er alsbald den Isidor und seine Schrift namhaft macht, wie er im 4. Buch die Exegetika anführt, da er doch den Basilidianern zeigen will, wie die Stifter ihrer Schule dachten! Die Vermutung, das 1. Fragment stamme aus dem Kommentarwerk des Basilides, ist also als unsicher zu bezeichnen. Vielleicht ist sogar die Ansicht Hilgenfelds[4] wahrscheinlicher, daß schon das 1. Fragment den Ethika Isidors entnommen sei. Man vergleiche: ἐξηγοῦνται δὲ τὸ ῥητὸν ὧδέ πως (1) und φησὶ κατὰ λέξιν ὁ Ἰσίδωρος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς (2). Man kann diese Wendungen so verstehen, daß Clemens von der ungefähren zur wörtlichen Zitation übergeht; es ist verständlich, daß er bei der zweiten Anführung Verfasser und Quelle genau angibt. Von den προπάτορες konnte er am Schlusse auch reden, wenn er nur den Isidor,

---

habe an Stelle Jesu Simon von Cyrene am Kreuz gehangen, für Basilides selbst nicht zutreffen kann. Vgl. Krüger, RE3, II, S. 434.

[1] Epiphanios haer. 32, 4 schreibt Clemens aus, hat aber eine heillose Verwirrung angerichtet, vgl. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios S. 162f.

[2] A. a. O. S. 767f.

[3] Vgl. Harnack, Chronologie I, S. 591, Anm. 2.

[4] Ketzergeschichte, S. 215f., vgl. auch Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, S. 162f.

den Sohn und Nachfolger des Basilides zitiert hatte. Und auch der Plural in 1 ist begreiflich zu machen: Clemens will die sexuellen Anschauungen der Häretiker erörtern; erst nennt er „die Valentinianer", dann „die Basilidianer"; der Hieb auf die jüngeren Basilidianer ist nur Nebenabsicht: so kommt es, daß er „die Basilidianer" hinweist auf die Äußerungen „der Basilidianer". Die Verwertung des Fragments Clem. Str. III, 1 für die Zusammensetzung des Evangeliums des Basilides ist also entweder unsicher oder ausgeschlossen.

Wir haben bisher einen ziemlich sicheren Hinweis auf das Lukasevangelium gefunden. Wir suchen nach weiteren Andeutungen. Zunächst kommen in Betracht die Fragmente aus den Acta Archelai. Darnach hat Basilides im 13. Buch seiner Traktate die Parabel vom Reichen und Armen ausgelegt. Es ist damit sicher die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus gemeint, die wiederum allein Lc überliefert (Lc 16, 19ff.). Ein zweiter deutlicher Hinweis auf Lc.

Weiter macht Zahn[1] darauf aufmerksam, daß die chronologischen Versuche der Basilidianer, von denen Clemens (Strom. I, 145f.) berichtet, offenbar auf den beiden Lc-Stellen 3, 1 und 4, 19 beruhen, welche Clemens unmittelbar vorher für seine eigenen chronologischen Bestimmungen angeführt hat. Wir können mit Zahn auch darin ein Zeugnis für den Evangeliengebrauch des Basilides und seiner Schule sehen.

Aus den Fragmenten und Notizen, die wir dem Clemens Alex. und den Archelaosakten verdanken, hat sich ergeben: das Evangelium des Basilides hat Stücke enthalten, die uns sonst nur aus Lc bekannt sind. Weiter zu gehen in unserem Urteil, erlauben uns einige Bemerkungen, die sich in den Lukashomilien des Origenes verstreut finden.

Wir lassen vorderhand die Äußerung des Origenes, mit der wir unsere Erörterung begonnen haben, außer Betracht.

In seinen Homilien über das Lc-Evangelium nimmt Origenes mehrfach Anlaß gegen Häretiker zu polemisieren. Wir haben zu fragen, was ihn dazu bestimmt. In der 16. Homilie (ed. Lomm. V, S. 142f.) wird es den Lesern deutlich gesagt. Origenes handelt hier von dem Wort des Simeon: ecce iste positus est in ruinam et resurrectionem multorum in Israel (Lc 2, 34). Er weist an diesem Wort die Übereinstimmung des Evangeliums mit dem Gesetz und den Propheten nach. Wenn die Häretiker aus dem Alten Testament Zeugnisse sammeln und

[1] A. a. O., S. 769f.

ausrufen: ecce Deus legis et prophetarum videte qualis sit, so will Origenes ihnen das Zeugnis des Evangeliums entgegenhalten. Der Gott, den dieses Wort des Lc verkündet, ist derselbe, der da sprach: ego interficiam et vivificabo, percutiam et sanabo. Und Origenes meint, mit diesem Nachweis die Häretiker zu schlagen; das Zeugnis des Evangeliums nehmen sie ja für sich in Anspruch: *Innumerabiles quippe haereses sunt, quae evangelium secundum Lucam recipiunt.* Wir erfahren also, daß zahlreiche Sekten das Lc-Evangelium als ihr Evangelium in Anspruch nehmen. Origenes kann sie mit ihren eigenen Waffen schlagen. Und zwar meint er offenbar, daß sie den kanonischen Lc in Gebrauch haben; er setzt voraus, daß die Stelle Lc 2, 34 in ihrem Evangelium steht.

Ähnlich äußert sich Origenes in der 20. Homilie (Lomm. S. 159) zu dem Wort des zwölfjährigen Jesus: nesciebatis, quia in his, quae sunt Patris mei, oportet me esse? (Lc 2, 49). Hier erklärt Jesus den Schöpfergott, den Gott des Gesetzes und der Propheten, den Gott des Tempels für seinen Vater. Erubescant Valentiniani audientes Iesum inquientem etc. Erubescant *omnes haeretici, qui evangelium recipiunt secundum Lucam*, et quae in eo sunt scripta, contemnunt. Origenes wendet denselben apologetischen Gedanken an: die Häretiker nehmen das Evangelium der Kirche an, aber nicht die Lehre, die die Kirche aus diesem Evangelium ziehe. Er sieht davon ab, daß etwa einige Perikopen in den häretischen Evangelien gestrichen seien: sie gebrauchen den kanonischen Lukas.

Hier sind unter den Häretikern die Valentinianer besonders genannt. Wir fragen, ob auch Basilides zu den zahlreichen Häretikern gehörte, die den kanonischen Lc gebrauchen.

An zwei Stellen nennt Origenes mit voller Deutlichkeit auch den Basilides.

In der 31. Homilie über die Versuchungsgeschichte (a. a. O. S. 201 f.) spricht er sich darüber aus, daß der Teufel es wage, die göttlichen Bücher des Alten Testamentes zu zitieren, freilich nicht um selbst besser zu werden, sondern um Freunde der Schrift zu töten. Genau so machen es die Häretiker: sie führen das Zeugnis der Schrift an und töten zugleich durch das Gift ihrer Häresie. In ihren eigenen Evangelien steht ja geschrieben, was der Teufel dem Herrn vorhält. Sic legit scripturas Marcion ut diabolus, sic Basilides, sic Valentinus, ut cum diabolo dicerent salvatori: folgt Lc 4, 10f. Was oben von Valentin gesagt war, gilt also nach Origenes auch für Marcion und Basilides. Origenes

rechnet auch Basilides zu den zahlreichen Häretikern, die den kanonischen Lc gebrauchen.

Hier könnten uns freilich Zweifel an der Sachkenntnis des Origenes aufsteigen. Auch Marcion soll die Versuchungsgeschichte und vielleicht auch das Wort des Simeon und des zwölfjährigen Jesus in seinem Evangelium gelesen haben; aber wir wissen, daß Marcion gerade diese Perikopen gestrichen hat. Dieser Einwand kann jedoch die Hauptsache nicht erschüttern: Marcion hatte den Lc jedenfalls zur Grundlage seines Evangeliums gemacht. Es kann also die Meinung des Origenes wohl richtig sein, daß auch Basilides den, wenn auch veränderten, Lc gebrauchte.

Nun war dem Origenes aber auch bekannt, daß die Häretiker an ihrem Lc Korrekturen sich erlaubten. Das lehrt die andere Stelle.

In einem Fragment der Lc-Homilien, das uns Macarius Chrysocephalus aufbewahrt hat (Lomm. V, S. 240), argumentiert Origenes wiederum in der uns bereits bekannten Weise gegen Valentin, Basilides und Marcion.

Ein Schriftgelehrter fragt, was er tun müsse, um das ewige Leben zu ererben, und der Herr weist ihn auf zwei Worte des Pentateuchs (Lc 10, 25—28). Im Gesetz ist schon der Weg zum ewigen Leben gezeigt. Ταῦτα δὲ εἴρηται πρὸς τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Βασιλίδου καὶ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος. Ἔχουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰς λέξεις ἐν τῷ καθ' ἑαυτοὺς εὐαγγελίῳ. Nach Zahn[1] sind hier zwei Auslegungen möglich. Entweder faßt man ἐν τῷ καθ' ἑαυτοὺς εὐαγγελίῳ distributiv: jede dieser drei Parteien in ihrem besonderen Evangelium. Oder der zweite Satz beziehe sich allein auf die durch einen besonderen Artikel abgesonderten Marcioniten. Jedenfalls sei es unstatthaft, hier ein gemeinsames Evangelium der drei Parteien bezeugt zu finden, oder gar an eine Verbreitung des Evangeliums Marcions auch unter Valentinianern und Basilidianern zu denken wie Routh (rec. sacr. I², S. 89, 432). Die letztere Annahme ist sicher unstatthaft. Aber auch Zahns Auslegungen sind beide, wie mich dünkt, nicht möglich.

Einmal hat die ganze polemische Wendung doch nur Sinn, wenn auch Valentin und Basilides auf Worte, die in ihrem Evangelium stehen, aufmerksam gemacht werden: nicht bloß Marcion, sondern auch die anderen Häretiker, die den Lc gebrauchen, tadelt Origenes, daß sie das Evangelium haben, aber seine Lehre nicht annehmen. Die Äußerung ist nach ihrem allgemeinen Sinn den obigen vollkommen parallel. Die

[1] A. a. O. S. 749, Anm. 3.

Wiederholung des τοὺϲ ἀπὸ hat also nur stilistischen Grund. Sodann erscheint mir aber auch die distrubutive Übersetzung Zahns nicht richtig; wäre an ganz verschiedene Evangelien gedacht, so müßte der Plural stehen: ἐν τοῖϲ καθ' ἑαυτοὺϲ εὐαγγελίοιϲ. Ist also der 2. Satz auf alle drei Ketzergruppen zu beziehen und doch nicht an drei völlig verschiedene Evangelien zu denken, so ergibt sich als die natürlichste Auslegung: dies ist gegen die Valentinianer, Basilidianer und Marcioniten gesagt; denn auch sie haben ja die Worte in ihrem Evangelium: nämlich in ihrem Lc-Evangelium.

Es sind also auch hier die Schüler Valentins, des Basilides und Marcions zusammengenommen. Sie werden auf eine Perikope verwiesen, die in ihrer Form dem Lc-Evangelium eigentümlich ist. Nun ist dies aber hier nicht so zu verstehen, daß sie diese Perikope in ihr Evangelium aufgenommen hätten; sie haben sie in ihrem Evangelium „stehen lassen" — unvorsichtigerweise. Das kanonische Lc-Evangelium, meint Origenes, hat sich an dieser Stelle in den Ausgaben der drei Häretikerschulen keine Veränderung gefallen lassen müssen. Es ist ihm also wohl bekannt, daß die Häretiker ein kanonisches Evangelium gebrauchten, nur haben sie nicht überall den kanonischen Text beibehalten.[1]

Wir verstehen von hier aus die Bemerkung des Origenes in der 1. Lc-Homilie, von der wir ausgingen. Auch Basilides hat es gewagt ein εὐαγγέλιον κατὰ Βαϲιλίδην zu schreiben; wenn Hieronymus in seiner Übersetzung hinzufügt: und mit seinem Namen zu betiteln, so wird dies eine Ausdeutung des griechischen Ausdrucks εὐαγγέλιον κατὰ Βαϲιλίδην sein.[2] Diese Wendung kennen wir aber schon: sie bedeutet ein bestimmtes, kanonisches Evangelium in der Ausgabe des Basilides. So haben wir sie zu verstehen nach all den polemischen Äußerungen, die Origenes in seine Homilien eingeflochten hat. Nun wird aber hier das Evangelium nach Basilides als ein eigenartiges häretisches Evangelium genannt, das „geschrieben" worden ist ohne göttliche Inspiration, das sich schon seiner Entstehungsweise nach durchaus von den kanonischen Evangelien, also auch dem Lc-Evangelium, unterscheidet. Zahn[3] urteilt daher, diese Nachricht dürfe nicht dahin abgeschwächt werden, daß Origenes aus den Abweichungen des im Kommentar des Basilides be-

---

[1] Vgl. hierzu Orig. c. Celsum II, 27: μεταχαράξαντεϲ δὲ τὸ εὐαγγέλιον οὐκ οἶδα ἄλλουϲ ἢ τοὺϲ ἀπὸ Μαρκίωνοϲ καὶ τοὺϲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οἶμαι δὲ καὶ τοὺϲ ἀπὸ Λουκάνου. Warum die Basilidianer hier fehlen, dazu vgl. Zahn a. a. O. S. 770, Anm. 2.

[2] Vgl. Zahn, a. a. O. S. 770.

[3] A. a. O. S. 770 f.

handelten evangelischen Textes auf die Existenz eines besonderen Evangeliums nach Basilides geschlossen habe; es handele sich vielmehr um ein von Basilides zusammengestelltes, neu hergestelltes Evangelium.

Nach unseren Nachweisen hat Origenes durchaus nicht aus Textabweichungen auf ein besonderes Evangelium nach Basilides geschlossen. Er sagt uns vielmehr, daß auch Basilides den kanonischen Lc in Gebrauch hatte; es ist nur eine verderbte Ausgabe. Es ist nun aber verständlich, daß in der Polemik aus dem kanonischen Lc in der Ausgabe des Basilides auch einmal ein falsches von Basilides geschriebenes Evangelium wird. Schon wenn Häretiker den kanonischen Text zum Erweis ihrer Lüge gebrauchen, ist ihr Evangelium vom Geiste Gottes verlassen; liegt es ihnen gar in einer besonderen Ausgabe vor, so kann man es ebenso gut „ein von den Häretikern gebrauchtes und verdorbenes Lc-Evangelium", wie ein von den Häretikern aus eigenem oder diabolischem Impuls geschriebenes Evangelium nennen. Eine gute Parallele bieten die Äußerungen Tertullians über das Evangelium Marcions. Tertullian weiß, daß Marcion den kanonischen Lc zur Grundlage seines Evangeliums gemacht hat: der Lc ist gemeinsamer Besitz Marcions und der Kirche.[1] Aber Marcion hat den kanonischen Text emendiert, d. h. verdorben (adv. Marc. IV, 4). Es ist daher gar nicht mehr unser Lc-Evangelium, sondern Marcions eigenes Evangelium: ad ipsum jam evangelium ejus provocamus, quod interpolando *suum fecit* (a. a. O. 1). So spricht auch Origenes von einem Evangelium nach Marcion. Es ist also unberechtigt, aus der Nennung des Evangeliums nach Basilides neben anderen nichtkanonischen Evangelien Schlüsse zu ziehen, die dem widersprechen, was Origenes sonst über das Evangelium der Basilidianer zu sagen weiß.

Wir fassen zusammen. Wir konnten zunächst nachweisen, daß die verschiedenen Fragmente und Notizen, die wir untersuchten, mit großer Wahrscheinlichkeit auf Perikopen schließen lassen, die nur aus Lc bekannt sind. Die Notizen, die wir aus den Lc-Homilien des Origenes gesammelt haben,[2] ergaben nicht nur das gleiche Resultat; es ließ sich aus ihnen klar beweisen, daß Basilides zu den Häretikern gehörte, die

[1] Quod autem pertinet ad evangelium interim Lucae, quatenus *communio ejus* inter nos et Marcionem de veritate disceptat, etc. adv. Marc. IV, 4.

[2] Mit einer Ausnahme hat schon Zahn (a. a. O. S. 740[1]) auf sie hingewiesen, ohne sie freilich für das Evangelium des Basilides zu verwerten. Zahn führt auch an einen Passus 29. Homilie (Lomm. S. 195), vgl. a. a. O. S. 750 Anm. Doch wird hier dem Wortlaut nach mit den Steinen, die Marcion, Valentin und Basilides für Brot ausgaben, nicht ihr Evangelium, sondern ihre falsche Lehre verglichen, dsgl. Orig. in Matth. Lomm. IV, S. 297f., 170.

den kanonischen Lc, in eigener Bearbeitung, gebrauchen. Es ist also nicht Zufall, daß die verschiedenen Fragmente und Notizen nur auf Lc-Perikopen weisen. Wir können nun auch unser Urteil über das basilidianische Fragment, aus dem Zahn eine Mt-Perikope ableiten will, bestimmter fassen: es ist kaum möglich, daß das Wort von den Eunuchen Mt 19 im Evangelium nach Basilides stand; die Annahme, daß auch das 1. Fragment den Ethika Isidors entnommen sei, gewinnt an Wahrscheinlichkeit.

Wie hat das Evangelium, das Basilides gebrauchte, ursprünglich geheißen? Es ist wahrscheinlich, daß das Kommentarwerk ἐξηγητικὰ εἰς τὸ εὐαγγέλιον hieß.[1] Darnach wird Basilides seinen Lc einfach „das Evangelium" genannt haben. Der Ausdruck εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλίδην wird erst durch die Polemik, sei es von den Schülern des Basilides, sei es von den kirchlichen Ketzerbestreitern, geschaffen worden sein. Auch Marcion hat ja sein Evangelium ursprünglich ohne Titel herausgegeben.[2]

Über den Umfang und das Aussehen des basilidianischen Lc, über die Streichungen und Textveränderungen, die Basilides vornahm, um sein Evangelium für seine Schule brauchbar zu machen, lassen sich keine bestimmten Angaben machen. Aus den Bemerkungen des Origenes können wir nur ganz allgemein schließen, daß Basilides den kanonischen Text nicht unverändert gelassen hat: er hat wie Marcion das Evangelium des Lc zu seinem eigenen gemacht. Aus dem Fehlen einer Parallele zu Tertullians Kritik der Lc-Ausgabe Marcions könnte man vielleicht den Schluß ziehen, daß Basilides nicht so stark den Text verändert hat wie Marcion. Jedenfalls hat er, freilich ebenso wie Marcion,[3] vieles stehen lassen, womit man seine eigene Lehre widerlegen konnte.[4] Dürften wir die Fragmente aus dem Kommentar zu dieser Frage heranziehen, so wäre zu vermuten, daß seine Bearbeitung von der des Marcion prinzipiell nicht verschieden war. Im 23. Buch hat Basilides die Passionsgeschichte behandelt (Lc 22. 23), offenbar im 24. Buch die Auferstehungserzählung, dagegen begann er das 13. Buch mit einer Erzählung, die

[1] Vgl. Euseb. a. a. O. Clemens Alex Strom. IV, 81.

[2] Tert. adv. Marc. IV, 2: contra Marcion evangelio scilicet suo nullum adscribit auctorem.

[3] Vgl. Zahn a. a. O. S. 602.

[4] Doch werden sich Basilides wie Marcion durch eine eigentümliche Exegese gerechtfertigt haben. So werden sie Lc 10, 25 ff. erklärt haben: Jesus meine, die Erfüllung des Gesetzes verleihe Wohlergehen in diesem Leben. Denn Origenes fügt ausdrücklich hinzu (Lomm. V, S. 240): δηλονότι τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, περὶ ἧς κακεῖνός τε ἐπύθετο καὶ ὁ σωτὴρ διδάσκει.

schon im 16. Kap. unseres Lc steht. Der ersten Hälfte des Kommentars entsprechen etwa zwei Drittel unseres Lc, der zweiten Hälfte nur ein Drittel.[1] Wir könnten vermuten, daß Basilides in der 1. Hälfte seines Lc stark gestrichen habe, wenn nicht auch die Annahme möglich wäre, daß er das letzte Drittel ausführlicher kommentiert hat, d. h. daß ihm die Erzählungen dieses Teils mehr Gelegenheit geben, seine häretischen Lehren in das Evangelium hineinzudeuten.[2]

Endlich noch eine Bemerkung zu den Ἐξηγητικά. Dieses Werk ist, wie allgemein angenommen wird, ein fortlaufender Evangelienkommentar, d. h. es ist der älteste Kommentar zum Lc-Evangelium, überhaupt der älteste Evangelienkommentar, von dem wir wissen.

---

[1] In Nestles Nov. test. Graece (1898) beginnt Lc 1 auf S. 138, Lc 16, 19ff. auf S. 200, und schließt das Lc-Evangelium auf S. 229.

[2] Vgl. Act. Archel. S. 197: *necessarium* sermonem *uberemque* salutaris sermo praestavit.

[Abgeschlossen am 20. Juli 1906.]

Ein heutiger Passahabend.

Von Lic. P. Volz in Leonberg.

In jüngst vergangener Zeit hatte ich zweimal die Gelegenheit, ein jüdisches Passahmahl mitzufeiern, zuerst in Jerusalem, dann in meiner Heimat, beidemal bei einem Rabbiner; der Verlauf der Feiern war fast ganz derselbe, so daß es möglich ist, dieselben als eine zu nehmen.

Nach dem synagogalen Teil traten wir in den festlich geschmückten Wohnraum, in dem die Familie und die Gäste sich versammelten. Der Hausherr führte mich zuerst an die Mitte des Tisches und deutete geheimnisvoll auf einen bedeckten, mit Wein gefüllten Becher, der für Elia bestimmt sei. Die Erwartung des Elia bzw. des Messias ist allem nach gerade in der Passahzeit besonders lebendig oder doch früher so gewesen. Nun zieht der Hausvater ein weißes Chorhemd an und setzt sich zu Häupten des Tisches. Vor ihm auf dem Tische stehen die Gegenstände des Passahmahls: drei Doppelmazzen, große, dünne, steife pfannkuchenförmige Fladen, jedes Paar durch ein Tüchlein vom andern getrennt; ein Teller und darauf ein in Asche gebratenes Ei, ein Knöchlein etwa von einem Huhn, ein Glas mit einer braunen Masse (חֲרוֹסֶת); weiter eine Schüssel mit Salzwasser, eine Schüssel mit Salatblättern bzw. mit Meerrettich und eine solche mit Petersilienstengeln (oder auch mit Radieschen und Kresse). Der Gastgeber erklärt mir diese Gegenstände: das Grünkraut werde verzehrt im Gedanken daran, daß der Mensch im Anfang der Welt zuerst von Pflanzenkost lebte; das Salzwasser diene zur Erleichterung des Essens; Meerrettich sei das bittere Brot des Elends; die braune Masse (ein aus Nüssen, Ingwer und Äpfeln gemischter süßer Brei) erinnere an Lehm und Mörtel, an die Sklavenarbeit in Ägypten; das Ei werde nach jeder Trauer- und Fastenzeit als erste Speise genossen, ehe etwas andres verzehrt werden dürfe; das Knöchlein sei als ein Sinnbild des Passahlammes seit der Zerstörung des Tempels und dem Aufhören des Opferdienstes übrig geblieben. Frauen, Kinder und

das ganze Hausgesinde müssen an der Passahfeier („Seder“) teilnehmen, und das Familienhaupt hat die Pflicht, ihnen die Geschichte des Auszugs ausführlich vorzutragen und zu erklären.

Jeder erwachsene Teilnehmer hat eine gedruckte Liturgie und einen Becher für den Wein vor sich und die Feier beginnt mit dem Kiddusch (das die Danksagung für das Gewächs des Weinstocks mitenthält) und dem Trinken des 1. Bechers. Dann wäscht der Hausherr die Hände, nimmt ein Stückchen Grünkraut (Petersilie, Radieschen oder dgl.), tunkt es in Salzwasser, spricht die Berakha für das Gewächs der Erde („sagt Dank“) und ißt; ebenso ißt jeder von der Tafelrunde, dann bricht der Hausherr von der mittelsten Mazze ein Stück ab und verwahrt es unter weißseidenen Kissen zum אֲפִיקוֹמָן beim Beginn des eigentlichen Abendmahls. Nun hebt er den Teller mit dem ‚Elendbrot‘ in die Höhe und spricht (aramäisch): „Dieses ist das Elendbrot, das unsere Väter im Land Mizraim aßen. Wen da hungert, der komme und esse; wer bedürftig ist, komme und feiere Passah mit uns, dieses Jahr hier, künftiges Jahr im Lande Israel, dieses Jahr als Knechte, nächstes Jahr als freie Leute!“ Es wird der 2. Becher eingeschenkt und der Jüngste der Tischgesellschaft fragt, warum man diese Nacht in so merkwürdiger Weise, anders als die gewöhnlichen Nächte feiere (Ex 12, 26). Man erwidert ihm mit Hinweis auf das Wunder des Auszugs. Daran knüpft sich ein Lobpreis des Passahfestes in den Worten berühmter Rabbiner und eine Erklärung der Feier, je nach der Fassungskraft der im Gesetz vorgesehenen Fragenden. Bei allem was gesprochen wird, gibt der Hausvater den Ton an, die übrigen Teilnehmer sprechen mit, bald stärker bald schwächer, bald murmeln sie, bald rufen sie leidenschaftlich, wie wenn die Wellen des Meeres heranbrausen und wieder verfließen. Es ist eine Art näselndes Rezitieren, ein Mittelding zwischen Sprechen und Singen, wie wir es im Morgenland, bei Juden, Griechen, Muhammedanern, Armeniern und Abessiniern unterschiedslos gehört haben. Die Sprache ist (außer jener aramäischen Einladungsformel) die klassisch-hebräische, aber in deutscher (nicht in spanischer) Aussprache. Und nun fangen sie an zu singen und zu sagen von den großen Taten Gottes. Die lange Liturgie erzählt von der alten Geschichte Israels, von Abraham, Jakob und dem Erzbösewicht Laban, von dem Elend in Ägypten, von Mose und Aaron, von den Plagen, dem Auszug, dem Wunder am Roten Meer. Dazu erwähnt sie exegetische Fündlein der großen alten Rabbinen und deren Anweisung zur richtigen Festfeier. Unser Gastgeber mischt geistreiche Erklärung oder feine Anekdoten darein. Z. B. „Esau gab ich das Gebirge Seir

zum Besitz, Jakob aber und seine Söhne zogen nach Ägypten hinab'. Der Hausherr erklärt den tieferen Sinn dieser geschichtlichen Notiz: Esau ist nach Gottes Wille der Verteter des materiellen irdischen Besitzes, Jakob-Israel aber ist der Wanderer der Idee. Oder: „Die Ägypter taten übel an uns" (Ex 1, 9f.). Inwiefern? Nicht etwa durch die Bedrückung und die Fronarbeit (das ist erst nachher besonders erwähnt), sondern dadurch, daß sie die nationale Gesinnung der Israeliten anzweifelten und den Verdacht gegen sie hatten, sie würden im Fall eines Krieges zu den Feinden halten; das sei es, was den Juden auch heute noch besonders wehe tue, der Zweifel in ihre nationale Gesinnung. Oder: „hätte uns unser Gott nur vor den Sinai geführt, schon das wäre genug gewesen, nun hat er uns aber noch dazu die Tora gegeben". Was ist da für ein Unterschied? Es heißt Ex 19, 2 וַיַּחֲנוּ בַּמִּדְבָּר וַיִּחַן שָׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר; zuerst steht der Plural, das deutet auf eine Zersplitterung und Uneinigkeit der Stämme, dann aber der Singular, als sie angesichts des Sinai waren, das beweist, daß sie angesichts des Berges einig wurden; diese Einigung am Sinai ist das Gnadengeschenk Gottes, das schon genügt hätte, nun kam noch die herrliche Tora dazu!

So wird mittelst dieser Liturgie am Passah dem Volk immer wieder die große Geschichte ins Gedächtnis gerufen und seine Eigenart und seine Hoffnung in ihm wach erhalten, zugleich bekommt es stets neue Schulung in der rabbinischen Denkweise. — Nun heben sie den 2. Becher in die Höhe und singen den Anfang vom Hallel, das 113. und 114. Lied aus dem Psalmbuch, dann sagen sie Dank (für das Gewächs des Weinstocks), lehnen sich auf die linke Seite und trinken den Becher. Darauf (als Beginn der Mahlzeit) waschen alle Anwesenden die Hände, man sagt eine Berakha für das Gebot des Händewaschens, der Hausvater nimmt die oberste Mazze, sagt Dank, dann die mittlere Mazze, sagt eine etwas andere Berakha, bricht von beiden Mazzen ein Stück ab, ißt davon und reicht sie den Hausleuten und den Gästen weiter zum Abbrechen. Nachdem dann noch eine Schnitte Meerrettich, in die Charosetschüssel getaucht, und ein Stück von der untersten Mazze mit Meerrettich (ohne Danksagung!) verspeist sind, ist der erste (geschichtliche) Teil der Feier zu Ende und es beginnt das eigentliche Abendmahl. Dieses war in alter Zeit wohl das Verzehren des Passahlamms, in heutiger Zeit ist ein Festessen daraus geworden. Zum Beginn der Mahlzeit hat man ein Ei und ein Stück von der in den Kissen verborgenen Mazze zu genießen. Es ist beachtenswert, daß das erstmalige Essen vom Brotkuchen unmittelbar vor dem „Abendmahl" stattfindet.

Während der ganzen bisherigen Handlung hatte sich ein drolliger Osterspaß abgespielt, der, wie der Hausvater uns sagte, zu jedem richtigen Familienpassah gehört und eingeführt sein soll, um die kleinen Kinder während der langen Feier wach zu erhalten. Der Sohn des Hauses nämlich sitzt nahe bei seinem Vater am Knabentisch und lauert die ganze Zeit, wie er das im Kissen verborgene Mazzenstück entwenden könnte; die Mutter hilft ihm ein wenig und auf einmal ist es dem Jungen unversehens gelungen. Wie nun der Vater an den feierlichen Akt kommt und das Stück braucht, will es der Sohn nicht herausgeben und es entspinnt sich ein Handel zwischen Vater und Sohn, der mit der Ablieferung des Mazzenstückes gegen das Versprechen eines Ostergeschenkes endigt.

Das „Abendmahl", das mit Fug ein recht fröhliches Mahl ist, dauerte bei 2 Stunden. Nach dem Abendmahl wird der 3. Becher eingeschenkt und das Tischgebet gesprochen, dazu ein langer Lobpreis Gottes und ein Bittgebet um Hilfe, um das Kommen des Elia u. dgl. Wieder lehnt man sich auf die linke Seite und trinkt den 3. Becher nach der Danksagung für das Gewächs des Weinstocks und spricht ein Fluchwort über die Gojjim. Der 4. Becher ist eingeschenkt und es folgt der schönste Teil der Feier, das Singen des „Lobgesangs" (Ps 115—118, dazu Ps 136), wobei aus dem eintönigen Rezitieren plötzlich wunderschöne, einschmeichelnde Melodien herausklingen; Ps 118, 1—4 im Wechselgesang des Vorsängers und des Chors, und musikalisch noch bedeutender die Strophe von dem Stein, den die Bauleute verworfen haben und der zum Eckstein geworden ist. Ob sich nicht diese Psalmenmelodien zum Ausgangspunkt einer Untersuchung über hebräische Metrik verwenden ließen? Noch ein langes Lobgebet und ein Preis Gottes für die Stunde der Passahnacht wird aufgesagt, dann folgt der 4. Becher mit Danksagung und zum Schluß der schließlich etwas ermüdenden Feier die Bitte um Wiederaufbau des Tempels „in unsern Tagen". An die religiöse Liturgie reihten sich noch etliche volksmäßige Lieder.

Ich fragte meinen Gastgeber, ob wohl in alten Zeiten (zur Zeit Jesu) aus einem gemeinsamen Becher getrunken wurde: er hält es nicht für wahrscheinlich. Jesus ist dann also beim Darreichen seines Kelches von dem sonstigen Brauch abgewichen. Im übrigen hat Jesus in die gegebenen Formen seine Gedanken gehüllt, denn es bleibt doch wohl wahrscheinlich, daß sein „Abendmahl" an das Passahmahl anknüpfte. Er brach den ungesäuerten Brotkuchen, reichte ihn weiter, daß jeder abbrechen konnte; er trank den Passahwein und reichte das Trinkgefäß

herum, daß jeder davon trinken konnte. Er wollte, daß jeder, der ein Stück von dem Brot, von seinem Leib, aß und von dem Wein, seinem Blut, trank, in eine geheimnisvolle unlösliche Verbindung mit ihm gebracht wurde. Er selbst aß und trank dabei nicht, denn er war das Brot und der Wein. Daß das Zerbrechen des Brotkuchens das Zerbrechen des Leibes versinnbildliche, ist ein künstlicher und fernliegender Gedanke. Auch der Zweck der Sündenvergebung ist wohl erst dazu gekommen, indem man den sonst in der Christologie aufgetauchten Gedanken des Sühnopfers mit dem Passahlamm verknüpfte, während Jesus selbst sich nicht mit dem Passahlamm vergleicht. Die Hauptsache in jener Trennungsstunde, da Jesus sich von seiner geistigen Familie verabschiedete, war die Herstellung einer unzertrennlichen Gemeinschaft zwischen dem Haupt und den Gliedern.

[Abgeschlossen am 21. Juli 1906.]

Miszellen.

Rein und unrein Mt 23, 25. Lc 11, 37. 42.

Zu den ältesten Halachoth in der Mischnah gehören diejenigen, welche die levitische Reinheit und Absonderung betreffen. Wir kennen die Ursachen der Erstarkung des gesetzestreuen Judentums. Im Kampfe mit den Syrern, den jüdischen Hellenisten, den Sadducäern galt es, das Volk mit einem Wall von nationalen Satzungen zu schützen. Und zu diesen gehörten in erster Linie die Halachoth über „rein“ und „unrein“. — Gegen diese Versteinerung der Religion erhebt Jesus seine Stimme in seiner Rede gegen den Pharisäismus.[1] — Diese Rede leitet Lc 11, 37 so ein: Ein Pharisäer bat Jesus bei ihm zu frühstücken. Jesus trat ein und setzte sich. Der Pharisäer aber sah mit Verwunderung, daß er das Waschen vor dem Frühstück unterließ.

Weder Matthäus noch Markus wissen etwas von dieser Einladung. Doch scheint dieses Faktum ein wichtiges Bindeglied zu sein zum besseren Verständnis der Rede Jesu.

Wir wissen Jesus im innigsten Verkehr mit seinem Volke. Da mochte ein Pharisäer nach damaliger Sitte zu ihm gesprochen haben: רחץ ידיך ובא סעוד עמי Wasche deine Hände und speise bei mir.[2] Jesus folgt der Einladung, beobachtet aber nicht die Zeremonie des Händewaschens. Das Erstaunen des Pharisäers über seine Handlungsweise gibt Jesu Veranlassung, seine Ansicht über „rein“ und „unrein“ zu entwickeln. Seinen Ausgangspunkt nimmt Jesus, der Situation gemäß, vom Händewaschen.

Wie er sonst seine Reden an Prophetenworte anknüpfte, so wird er das auch bei dieser Gelegenheit getan haben. Und ich vermute, daß

[1] Vgl. Joma 23a: ללמדך שקשא עליהם טהרת כלים משפיכות דמים.

[2] Vgl. Jalkut ha-Machiri zu Jes S. 12, Z. 3.

Jesus seine Rede mit Jes 1, 16, 17, 18 eingeleitet hat. — Wir setzen die Worte des Propheten her: Waschet euch, reinigt euch, schafft eure bösen Werke mir aus den Augen, höret auf zu freveln. Gewöhnt euch, Gutes zu tun, trachtet nach Recht, weist zurück den Übermütigen. Schafft Recht dem Waisen, führt den Streit der Witwe. Wohlan denn, lasset uns rechten, spricht Jahwe. Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, sollen sie weiß werden wie Schnee; wenn sie sich röten wie Purpur, sollen sie wie Wolle werden.

Jesu Gedankengang mag nun folgender gewesen sein: Ihr Pharisäer setzet „Becher und Schüssel" in eine Kategorie mit dem Menschen. Ihr glaubt, daß wie man jene durch Waschen reinigen kann, so auch diese. Das aber ist ein verhängnisvoller Irrtum! Der Mensch kann auswendig rein sein, aber inwendig voll Raub und Bosheit (vgl. Lc 11, 39. 40). Leset den Propheten, und er wird euch die Bedeutung von: רחצו „Waschet euch" erklären. Nach ihm bedeutet רחצו soviel wie הזכו, reinigt euch usw. Hier mochte Jesus bis כצמר יהיו, sollen sie wie Wolle werden, zitiert haben.

Beweis dessen scheint mir Lc 11, 41 zu sein. In diesem Verse finde ich nämlich Anfang und Ende des paraphrasierten Zitates aus Jes 1, 16—18. Πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοϲύνην entspricht dem הזכו, πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐϲτὶν dem כצמר יהיו.

Interessant ist die Paraphrase des Targum zu diesen Versen. Für רחצו heißt es: kehret zurück zur Lehre, für הזכו reinigt euch von euren Sünden, für כצמר יהיו sie sollen wie Wolle rein sein.[1]

Daß Lukas uns einen besseren Text als Mt überliefert, geht schon aus dem Satze hervor: τὸ δὲ ἔϲωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆϲ καὶ πονηρίαϲ. In Bechern und Schüsseln gibt's keine πονηρία. So übersetzt auch LXX Jes 1, 16 ἀφέλετε τὰϲ πονηρίαϲ ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Für מעלליכם las LXX מנפשכם. Vielleicht lag diese Lesart auch Lc 11, 39 zugrunde.

Eine Parallele zu unserer Stelle haben wir Mc 7, 1 flg., Mt 15, 1 flg. Dort sind es die Jünger, die mit ungewaschenen Händen essen. Jesus darüber interpelliert, antwortet auch dort mit einem Zitat aus Jesaja, aus dem er beweist, daß Gottes Gebote mehr gelten als Menschensatzungen.

Schließlich noch ein Wort über das δότε ἐλεημοϲύνην. Wie kam Lukas dazu, anstatt des erwarteten καθαρίϲετε laut Mt 23, 26 an Almosen zu denken? — Dem Scharfsinne Wellhausens ist es nicht entgangen,

[1] Vgl. Lagarde, Prophetae Chaldaice z. St.

daß wir hier ein Verbum zakki in der Bedeutung Almosen geben zugrunde legen müßten. Dalman gibt Beispiele für diese Bedeutung. Nach unserer Annahme, daß wir es mit einem Zitat aus Jesaja zu tun haben, haben wir das postulierte Wort in חוטו des Propheten. Mt übersetzt es richtig mit reinigen, während Lukas es in der aramäischen Bedeutung: Almosen geben, faßt.[1]

Stockholm.

G. Klein.

Zum Erstickten im Aposteldekret.

1. Schon längst fiel mir auf, daß τὸ πνικτὸν im Aposteldekret einem jüdischen Terminus entsprechen müsse, und doch war mir keiner bekannt, und die Kommentare fragten gar nicht nach einem solchen. Bekannt ist mir, daß die jüdischen Autoritäten zu dem noachischen Gebot über das Vergießen von Menschenblut stritten, wie es mit einem zu halten sei, der einen Menschen erwürge, ohne sein Blut zu vergießen. Und sie entschieden, daß auch das unter Gen 9 falle, indem sie das באדם (= durch Menschen) aus dem Nachsatz in den Vordersatz ziehend übersetzten: wer des Menschen Blut vergießt im Menschen — das tue eben der Erwürgende —, des Blut soll vergossen werden. Aber Erörterungen, wie es mit dem Fleischgenuß von erstickten Tieren zu halten sei, sind mir nicht bekannt. Dem טְרֵפָה des Gesetzes entspricht kein πνικτόν. Daher meine Frage an die Sachkundigen auf dem Grenzgebiet des jüdisch-christlichen Lebens: ist πνικτόν ein terminus, der in jener Zeit eine Rolle spielte? Die hebräischen Übersetzungen des NT.s weisen auf keine sichere Spur.

2. Sehr merkwürdig stellt sich zu diesem Ausdruck im Aposteldekret die Clementinische Literatur:

a) Hom 7, 3 (ed. Lag. 82f.) faßt Petrus den Inhalt der christlichen Lehre so zusammen: ἔστιν δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ (A) τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι, αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ δόντα, (B) 1. τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, 2. νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός, 3. μὴ ψαύειν αἵματος, 4. ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος. τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ ὡς οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες ἐν πολλοῖς σώμασιν

---

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen VI, S. IV u. 189 u. Komm. zu Lc 11, 41. G. Dalman, die Worte Jesu S. 50 und 71.

μίαν γνώμην ἀναλαβόντες, 5. ἅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλά, τὰ αὐτὰ βουλευέσθω καὶ τῷ πλησίον.

Hier haben wir die 4 Stücke des gewöhnlichen Textes mit dem in positiver Fassung gegebenen Zusatz, den (in negativer) sonst nur die Zeugen zu bieten pflegen, welche das πνικτὸν auslassen.

Nun vergleiche man damit die entsprechende Stelle der Epitome c. 54: ἔστι δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ (A) τὸ αὐτῷ τε προσεύχεσθαι (B) καὶ 1. τραπέζης δαιμονίων ἀπέχεσθαι, 3. μὴ ψαύειν αἵματος, 4. ἐκ παντὸς μιάσματος ἀσπίλους ἑαυτοὺς συντηρεῖν, ἐν πολλοῖς σώμασι μιᾷ γνώμῃ στοιχοῦντας 5. ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ θέλει, τοῦτο καὶ περὶ τοῦ πλησίον φρονεῖν.

Es fehlt hier also das πνικτόν. Ganz ebenso in der zweiten Epitome (ed. Dressel p. 156), wo es nur μολυσμοῦ statt μιάσματος, διατηρεῖν statt συν- heißt und μίαν γνώμην ἀναλαβόντας . . . τὰ αὐτὰ βουλευέσθω καὶ τῷ πλησίον.

b) Aber weiter: Hom 7, 8 (Lag. 84, 12) heißt es abermals: τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν (λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος), μη ἀκαθάρτως βιοῦν, ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι etc.

In der Epitome fehlt der entsprechende Abschnitt.

c) Dagegen ist die Parallele wieder da zu Hom 8, 19:

Hier heißt es (ed. Lag. p. 91): τῆς ὑμετέρας μεταλαμβάνων τραπέζης ἢ ἕτερόν τι ὧν οὐ χρὴ ἐκτελῶν ἢ αἷμα χέων ἢ σαρκῶν νεκρῶν γευόμενος ἢ θηρίου λειψάνου ἢ τμητοῦ ἢ πνικτοῦ ἢ ἄλλου τινὸς ἀκαθάρτου ἐμπιπλάμενος.

In der Epitome I heißt der betreffende Abschnitt c. 64: μήτε οὖν εἰδώλοις πιστεύετε, μήτε τραπέζης αὐτῶν κοινωνεῖτε· μὴ φονεύετε, μὴ μοιχεύετε, μὴ μισεῖτε ἀλλήλους, μηδὲ κλέπτετε, μηδὲ κακαῖς τισὶ πράξεσι ὅλως ἐπιχειρεῖτε.

Fast ganz so in der Epitome altera (ed. Dressel S. 162), nur μιαρᾶς — so zu schreiben! — hinter κοινωνεῖτε, und am Schluß τισι ὅλως πράξεσιν ἐπιβάλλεσθε.

Also auch hier die Weglassung des πνικτόν, und in dem μὴ μισεῖτε der Zusatz angedeutet.

3. Tischendorf zitiert zu dem πνικτὸν die Apostolischen Konstitutionen 6, 12, 6 (Lag. p. 171, 19. 172, 15). Der Text enthält die bekannten 4 Stücke: nur an der ersten Stelle schwankt πορνεία, indem es in *w* an die Spitze, in *gst* ans Ende gerückt ist. Aber in der Didascalia heißt es (p. 104, 12 ed. Lagarde = 15, 20), daß sie sich

entfernt halten sollten „vom Bösen und von den Götzen und vom Erstickten und vom Blut"; dann Z. 24 (= V. 29) „von dem was nötig ist, vom Geopferten und vom Blut und vom Erstickten und von Unzucht".

Im Kodex der Mrs. Gibson (187, 11) heißt es an erster Stelle: „entfernt euch von den Götzen und vom Geopferten und vom Blut und vom Erstickten"; an der zweiten: „von dem was nötig ist und vom Geopferten und vom Blut und vom Erstickten". Hier fehlt also die πορνεία beidemal, die nach Tischendorf in 15, 20 auch in der römischen Ausgabe des Äthiopen fehlt.

Zum Schluß bemerke ich, daß die Beifügung der „goldenen Regel" aus dem Ganzen nicht notwendig einen allgemeinen Moralkatechismus macht, sondern ursprünglich sich auf das Verhältnis von Heiden- und Judenchristen bezogen haben könnte; diese beiden Teile der Gemeinde sollen gegenseitig aufeinander Rücksicht nehmen.[1]

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zu Lc 20, 22.

Von den drei in Bd. 3, 359 zu dieser Stelle an mich gerichteten Gegenfragen Oskar Holtzmanns beantwortet sich die erste zugleich mit der zweiten: in der vernachlässigten Kongruenz von ἐν τῷ αἵματι und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον sehe ich ein Zeichen davon, daß die Stelle aus 2 Quellen zusammengeschweißt ist, ob schon von Lukas oder einem Glossator bleibt dahingestellt.[2] Keinesfalls entnehme ich daraus mit O. Holtzmann, der Evangelist „weiß, daß beim Abendmahl ein Becher ausgeschüttet wurde".

Die dritte Frage, ob ich es für undenkbar halte, daß von Jesus die im griechisch-römischen Altertum geläufige Spende in die Jüngergemeinde herübergenommen wurde, beantworte ich nicht mit einem undenkbar; um so mehr muß ich aber wiederum ablehnen, was Oskar Holtzmann, Leben Jesu S. 363, schrieb: „die Form wird dann die gewesen sein, daß ein Teil des Becherinhalts zur Erde geschüttet, das übrige unter die Abendmahlsgäste verteilt wurde"; denn die antike

[1] In Westcott-Hort II, 96 ist das Zitat Const. Apost. VII, 21 zu Act 15, 20 in VII, 1 zu verbessern.

[2] Vgl. Blaß, Gr. § 31, 6. Schon Piscator zitiert in Poles Synopsis Joh 1, 14 Eph 3, 17 und die bekannten Stellen der Apokalypse.

9. 8. 1906.

Spende bestand ja gerade darin, daß der ganze Inhalt ausgegossen wurde. Vgl. Berliner Philol. Wochenschrift 1902, No. 25, Sp. 783, wo in einer Anzeige von Schömann-Lipsius, Griechische Altertümer, 4. Aufl. II. Die internationalen Verhältnisse und das Religionswesen gesagt wird: „S. 600 wird nach Plut. Arist. 21 die jährliche Totenfeier für die Gefallenen in Plataiai geschildert. Dabei sind wie in der 3. Auflage die Worte κρατῆρα κεράσας οἴνου καὶ χεάμενος ἐπιλέγει· προπίνω etc. wiedergegeben: füllte darauf einen Becher mit Wein, goß etwas aus und sprach: dies trink ich den Römern zu etc. Der Archon gießt aber das ganze Gefäß aus, wie dies bei jeder σπονδή geschah."

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Die Hirten von Bethlehem.

Warum erfolgt die Verkündigung der Geburt des Messias gerade an Hirten? Am bestimmtesten äußert sich zu dieser Frage unter den von mir nachgesehenen Büchern H. Holtzmann im Hand-Kommentar: „Die Hirtenwelt erinnert nicht bloß, charakteristisch für diese spätere Form der Geburtsgeschichte, an die traditionelle Rolle der Hirten in Sage und Geschichte Israels (Jakob, Moses, David, Amos, vgl. auch den ‚Herdenturm' bei Bethlehem Gen 35, 21) und an die Jugendgeschichte anderer, unter Hirten aufwachsender Heroen, wie David, Romulus, Cyrus, sondern stellt auch in Übereinstimmung mit dem Gedanken 1, 51—53 den Gegensatz gegen die Hohen und Mächtigen, Vornehmen und Gelehrten dar: ‚Armen wird das Evangelium gepredigt'.

Jedermann wird das Gefühl haben, daß diese Motive die Entstehung der Erzählung nicht genügend begründen. Der Gedanke, daß der, „der einst den frommen Knaben Isais, den Hirten sich zum Streiter ausersehen, der stets den Hirten gnädig sich bewies", bei der Geburt des Davididen wiederum Hirten bevorzugt habe, genügt nicht. Es muß ein spezieller Anlaß der Erzählung vorliegen, und der liegt auch in der Tat vor, in dem von Holtzmann erwähnten „Herdenturm", aber nicht an der von ihm genannten Stelle Gen 35, 21, sondern an der von ihm nicht genannten, Micha 4, 8. Wie Mt 2 auf Micha 5, 1, so geht Lc 2 auf Micha 4, 8 zurück. Hieronymus bemerkt in den Quaestiones hebraicae in libro Geneseos zu 35, 21 turrim Ader: hunc locum esse Hebraei volunt, ubi postea templum aedificatum est, et turrim Ader turrim gregis

significari, hoc est congregationes et coetus: quod et Michaeas propheta testatur dicens *et tu turris gregis nebulosa, filia Sion* et cetera: illoque tempore Iacob trans locum ubi postea templum aedificatum est, habuisse tentoria. sed si sequamur ordinem viae, *pastorum iuxta Bethleem locus est, ubi vel angelorum grex in ortu domini cecinit* vel Iacob pecora sua pavit, loco nomen imponens, vel (quod verius est) *quodam vaticinio futurum iam tunc mysterium monstrabatur.*

Hieronymus ist seinerseits nicht der erste gewesen, der Micha 4, 8 messianisch deutete. Es genügt neben Luthers Übersetzung: „Und du Turm Eder, eine Feste der Tochter Zion, es wird deine goldene Rose kommen, die vorige Herrschaft, das Königreich der Tochter Jerusalem" die des Targum zu stellen: Und du Messias Israels, der verborgen ist vor den Schulden der Kongregation Zions, dir ist bereit das Königreich zu kommen, und es kommt die frühere Macht für das Königreich der Kongregation Israels.

Statt *congregatio* (nach dem Wortspiel des Hieronymus) wäre natürlich Synagoge das gewöhnliche Wort.

In seiner Bearbeitung der biblischen Geographie des Eusebius fügt Hieronymus zu dessen Artikel Bethlehem die Bemerkung hinzu: et mille circiter passibus procul turris Ader, quae interpretatur turris gregis, quodam vaticinio pastores nativitatis dominicae conscios ante significans.

In seiner Beschreibung der Reise der Paula sagt er ep. 108, 10 haud procul inde (von Bethlehem) descendit ad turrem Ader, id est gregis, iuxta quem Iacob pavit greges suos et pastores nocte vigilantes audire meruerunt Gloria etc.

Wer in der jüdischen Literatur belesener ist als ich, wird sicher noch mehr Beweise dafür beibringen können, daß der Herdenturm von (Gen 35, 21) |Micha 4, 8 in den messianischen Erwartungen der Juden eine Rolle spielte, und daß daher die Erzählungen von Lc 2 stammt. Ob nicht auch die Geburt in der Herberge (außerhalb der Stadt) mit Micha 4, 9. 10 zusammenhängt, soll nur andeutungsweise noch gefragt werden. Irgendwo meine ich gelesen zu haben, daß nach jüdischer Anschauung der Messias beim Herdenturm erscheinen werde. Jedenfalls glaube ich nichts unnötiges zu tun, wenn ich zu Lc 2, 8 künftig Mi 4, 8 auf den Rand meines griechischen Neuen Testamentes setze. Wegen Gen 35, 21 kommt Migdal Eder vor im Buch der Jubiläen 35, 1 (34, 15?), Testament Rubens 3. Die modernen Handkommentare (Nowack, Marti) erwähnen die messianische Deutung von 4, 8 im Targum mit keiner Silbe; dagegen führt Pole aus Grotius zu 4, 8 an: *Plane idem est hic*

sensus qui reperitur aliis verbis infra 5, 2. Um so gerechtfertigter wird es sein, wenn ich zwischen 4, 8 und Lc 2, 8 denselben Zusammenhang vermute, der zwischen 5, 2 und Mt 2, 6 offen zutage liegt.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zur Einteilung der Apostelgeschichte im Codex B.

Ein ausführlicher Abschnitt in v. Sodens großem Werk über die Schriften des Neuen Testaments ist den „Einteilungen des Textes" gewidmet. S. 440—456 behandelt er die „Einteilung der Akten" und stellt, wie billig, die in unserer ältesten Urkunde, im Codex B, bezeugte an die Spitze. Dabei ist ihm aber ein seltsamer Fehler und eine merkwürdige Verkennung mit untergelaufen. v. Soden sagt S. 441: B (bei ihm δ1) beginne sein 8. Kapitel bei 8, 1^{b}, und er belobt den Schöpfer dieser Einteilung dafür als feinen Kenner. In Wirklichkeit steht aber H bei 8, 4. So richtig schon Mai 1859, ebenso Fabiani-Cozza. Woher der Irrtum bei v. Soden stammt, weiß ich nicht.

Umgekehrt tadelt v. Soden B, daß er sein Kapitel 16 bei 14, 6 beginne — „14, 6 bildet keinen Anfang" — und sucht einen Grund, was den Schreiber von B „verwirrt" haben könne. In der Tat ist es auf den ersten Blick sehr überraschend, dort in der Zeile

τουϲ ϲυνιδοντεϲ κα

hinter τουϲ einen Punkt gesetzt und dazu am Rand die Kapitelzahl 16 beigeschrieben zu sehen. Trotzdem ist es richtig, und gerade diese Stelle gibt den schönsten Anhalt über das Alter der hier vorliegenden Kapiteleinteilung. Ein Blick in Matthäi's griech. NT. von 1803—7 oder in die Perikopenlisten von Scrivener (I, p. 80), Gregory S. 345 zeigt, daß 14, 6—18 die Lektion der Mesopentekoste ist. Diese Einteilung in B ist also jünger als die Mesopentekoste und ihre Tageslesung. Diese Tageslesung erklärt nun aber zugleich noch einen andern merkwürdigen Umstand. Schon im Codex C, dann in einer Menge von Cursiven, auch am Rand der Harklensis folgen auf die Schlußworte von 14, 18 τοῦ μὴ θύειν αὐτοῖϲ noch die Worte ἀλλὰ πορεύεϲθαι ἕκαϲτον εἰϲ τὰ ἴδια. Blaß hat sie — nach E mit καὶ statt ἀλλὰ — in seine forma quae videtur romana aufgenommen. Sie erinnern jedermann unwillkürlich an Joh 7, 53 in der Perikope von der Ehebrecherin und werden den nicht mehr überraschen, der aus den genannten Perikopenlisten sieht, daß eben

an der Mesopentekoste die Evangelienlektion Joh 7, 14—30 und am nächsten Tag Joh 8, 12—20 ist, d. h. eine Stelle kurz vor und unmittelbar hinter der pericope de adultera. Doch dies nur gelegentlich.

Wie alt ist nun die Mesopentekoste? Nach K. Holl (Amphilochius von Ikonium, Tüb. 1904, S. 105) taucht sie „zum erstemal" in dessen Predigten auf. Und: „mit einigem Erstaunen," sagt er, „sieht man, daß schon damals die Stelle Joh 7, 14ff. der solenne Festtext war." S. 106. Was Holl dort weiter über den Festkalender sagt, will ich hier nicht berühren; es sind umfassendere Untersuchungen nötig; nur zu seiner Bemerkung, daß zuletzt Nilles 1895 über die Mesopentekoste gehandelt habe, will ich aus meiner Besprechung seines Buches im „Kirchlichen Anzeiger" (Württembergs) 1904, Nr. 35, den Hinweis auf C. L. Feltoe im Journal of Theological Studies II (Oct. 1900), 134—137 wiederholen. Man sieht, welch weitgehende Ergebnisse für die Geschichte des Kirchenjahres und des neutestamentlichen Textes von einer solchen Kleinigkeit abhängen, ob im Codex B die Ziffer 16 mit Recht bei AG 14, 6 stehe oder nicht.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Eine semitische schriftliche Quelle für Matthäus und Lukas.

Im Vorwort zu seinem Buch über „die synoptische Frage" bezeichnet Wernle (1899) es als „eine immer noch unerschütterte Tatsache", daß unsere Evangelien samt ihren nachweisbaren Quellen ursprünglich griechisch geschrieben sind.

Ebenso sagt er am Schluß (S. 233): „Von dem Entstehen und der Verwandtschaft griechischer Schriften allein hat die synoptische Frage zu handeln. Was rückwärts derselben liegt, die mündliche aramäische Tradition, ist bis jetzt das Objekt mehr der Vermutungen als des sicheren Wissens. Ein neues großes Forschungsgebiet dehnt sich hier für diejenigen aus, die sich dazu berufen nennen dürfen."

Ebenso sagt er noch 1904 im ersten der religionsgeschichtlichen Volksbücher „Die Quellen des Lebens Jesu" S. 71 ausdrücklich: „Die Sprache der Quelle, die Mt und Lc benutzte, war das Griechische, denn im griechischen Wortlaut trafen Mt und Lc zusammen." Zu dieser Quelle der „Spruchsammlung" rechnet Wernle ausdrücklich auch die „Pharisäerrede" Lc 11, 39—52, Mt 23, 1—39, s. „Synoptische Frage" S. 40, 187 („Mit Sicherheit etc."); Quellen S. 48.

Wernle scheint also auch jetzt noch von Wellhausens Zurückführung von δότε ἐλεημοσύνην Lc 11, 49 auf ein mißverstandenes semitisches זכה, das sowohl „reinigen" als „Almosen geben" bedeutet, nichts wissen zu wollen, trotzdem daß Wellhausens Deutung durch die Belege in Dalmans Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch S. 196 die glänzendste Bestätigung gefunden hat.

Ich habe seither in den Expository Times XV, 528 aus dem gleichen Zusammenhang die Differenz zwischen Mt 23, 23 „Till" und Lc 11, 42 „Raute" durch Zurückführung auf semitisches שבתא = Anethum graveolens und שברא = Peganum Harmala (Löw, Aramäische Pflanzennamen § 318, 317) erklärt.

Da die schottische Zeitschrift wenigen zugänglich ist und es für die Evangelienkritik keine kleine Bedeutung hat, ob man mit Wernle nur griechische Quellen anerkennt und höchstens von einer darüber hinausgehenden mündlichen aramäischen Tradition redet, erlaube ich mir nochmals den Finger auf diese Stellen zu legen. Im Neudruck von Weizsäckers Evangelischen Untersuchungen ist Wernles Urteil hervorgehoben, daß das Buch noch immer „die glänzendste, durchsichtigste Einführung in die synoptische Frage" sei. Ich denke, eine einzige Stelle, wie die von Wellhausen erklärte, führt, falls man die Erklärung zutreffend findet, zu ganz neuer Problemstellung. Zu volkstümlicher Erörterung mag sie noch nicht geeignet sein; in wissenschaftlichen Untersuchungen sollte man an der Frage nicht länger vorübergehen, ob sich Stellen wie die hervorgehobenen nicht am besten durch die Annahme einer semitischen und zwar schriftlichen Quelle erklären.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Bemerkungen zum 1. Clemensbrief.

In meiner Untersuchung des 1. Clemensbriefes (Die Apostolischen Väter I, Leiden, Brill, 1904) habe ich den Versuch gemacht, diesen Brief auf seine ursprüngliche Gestalt zurückzuführen und von den späteren spezifisch christlichen Zutaten zu säubern. Ich halte das dort gewonnene Resultat durchaus aufrecht und möchte dazu nur in einigen Einzelheiten eine Ergänzung liefern.

In den beiden Kapiteln 13 und 46 werden zwei Herrnworte angeführt, die ich in meinem Buche noch als Bestandteile des ursprünglichen Briefes glaubte festhalten zu müssen. Darin habe ich ohne

Zweifel geirrt. Die beiden Herrnworte stammen ebenfalls vom Überarbeiter. In Kap. 13 liegt für den unbefangenen Blick die Sache so klar, daß eigentlich nicht darüber gestritten werden kann. Das μάλιστα μεμνημένοι, womit das Herrnwort eingeleitet ist, ist offenbar völlig unpassend und gezwungen angehängt an λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον und das darauf folgende alttestamentliche Zitat. Das ist Flickwerk, wie es nur von einem Überarbeiter zu erwarten ist. Man hat also in Kap, 13 den Schluß von § 1 und den ganzen § 2, d. h. die Worte μάλιστα μεμνημένοι — μετρηθήσεται ὑμῖν zu streichen. Mit Rücksicht auf diese Zutat hat dann der Überarbeiter in § 3 neben ταύτῃ τῇ ἐντολῇ noch die Worte καὶ τοῖς παραγγέλμασιν τούτοις eingefügt und wahrscheinlich auch die Worte εἰς τὸ πορεύεσθαι ὑπηκόους ὄντας τοῖς ἁγιοπρεπέσι λόγοις αὐτοῦ, durch welche das ταπεινοφρονοῦντες zuweit von στηρίξωμεν geschieden wird, so daß es ganz unpassend hinten nachhinkt und um seine Bedeutung kommt.

Ist nun das Herrnwort in 1. Clem 13 nicht ursprünglich, dann wird damit sofort auch das Herrnwort in 1. Clem 46, 7. 8 verdächtig. Daß wir es hier und dort wohl mit derselben Hand zu tun haben, darauf deutet schon das μνήσθητε, womit das Herrnwort in Kap. 46 eingeleitet wird und das unmittelbar an das μεμνημένοι in Kap. 13 erinnert. Läßt man das Herrnwort in Kap. 46 aus, dann wird jedenfalls der Zusammenhang nicht gestört. Im Gegenteil schließt § 9 über § 8 hinweg an § 5 und § 7 (ohne die letzten Worte μνήσθητε κ. τ. λ.) an. Denn τὸ σχίσμα in § 9 nimmt τὰ σχίσματα in § 5 und ἡ στάσις in § 9 das στασιάζομεν in § 7 auf. Der Zusammenhang wird also durch die Auslassung nur besser. Aber das Recht zur Ausscheidung des Herrnworts ergibt sich überdies daraus, daß Kap. 46 auch sonst noch deutlich verrät, nachträglich in specifisch christlichem Sinne überarbeitet zu sein. Man lese nur § 7: ἱνατί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ καὶ στασιάζομεν πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἴδιον καὶ εἰς τοσαύτην ἀπόνοιαν ἐρχόμεθα ὥστε ἐπιλαθέσθαι ἡμᾶς ὅτι μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων. Das ist nicht aus einem Gusse. Was hier nicht zusammenpaßt, ist, daß die Empörung zunächst als ein Wüten gegen die Glieder Christi, dann aber als ein Wüten gegen den eigenen Leib und die eigenen Glieder vorgestellt wird, zumal da gerade das Vergessen der letzteren Tatsache als die größte Verirrung bezeichnet wird. Es scheint uns darum nichts übrig zu bleiben als die Worte διέλκομεν — τοῦ Χριστοῦ καὶ zu streichen. Dann aber müssen auch die Worte in § 6 (ἢ οὐχὶ — ἐν Χριστῷ) gestrichen werden, mit denen der Einschub in § 7 im engsten Zusammenhang steht. Die Folge

ist, daß die beiden je mit ἱνατί eingeleiteten Sätze in § 5 und § 7 unmittelbar zusammenrücken, was denn auch für das natürlichste und passendste gehalten werden muß.

Des weiteren ein Wort zu 1. Clem 17 bezw. 15—17. Ich habe in meinem Buche behauptet, daß 1. Clem 16 und im Zusammenhang damit auch der Anfang von Kap. 17 nicht ursprünglich sei. Ich halte diese Behauptung, was Kap. 16 betrifft, vollkommen aufrecht. Nur bin ich bezüglich des Anfangs von Kap. 17 etwas anderer Ansicht geworden. Dieses letztere Kapitel beginnt mit den Worten: „Laßt uns auch Nachahmer derjenigen werden, die in Ziegenhäuten und Schaffellen umherzogen und das Kommen Christi verkündigten. Wir meinen nämlich Elias und Elisa, sowie auch Ezechiel, die Propheten, dazu auch diejenigen, die ein gutes Zeugnis (von Gott) erhalten haben (Abraham, Hiob, David). Was in dieser Stelle Bedenken erregt, das sind die Worte „und das Kommen Christi verkündigten" (κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ). Denn daß Elias und Elisa das Kommen Christi verkündigten, davon ist aus dem Alten Testament absolut nichts bekannt. Überdies steht auch in der Quelle, aus der Clemens hier schöpft, nämlich im Hebräerbrief, durchaus nichts davon. Denn der Hebräerbrief spricht in 11, 37 einfach von solchen, die in Schaffellen und Ziegenhäuten umhergingen. So erhebt sich die Frage, ob die Worte κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ nicht ein nachträglicher Zusatz sind, der dazu dienen soll, Kap. 17 mit Kap. 16, das von Christus handelt, zu verbinden. Wir meinen diese Frage entschieden bejahen zu müssen, da wir Kap. 16 selbst nicht für ursprünglich halten können. Kap. 15 beginnt mit den Worten: „Schließen wir uns also denen an, die frommen Sinnes den Frieden suchen, nicht denjenigen, die nur heuchlerisch den Frieden zu wollen behaupten," worauf eine alttestamentliche Begründung dieser Ermahnung folgt. Als unmittelbare formell gleichartige Fortsetzung und Ergänzung der Ermahnung in Kap. 15 stellt sich die Ermahnung in Kap. 17 dar: „Laßt uns auch Nachahmer derjenigen werden, die in Ziegenhäuten und Schaffellen umhergingen" etc. Zwischen diese unmittelbar aneinander anschließende und auch der durchweg alttestamentlichen Begründung nach zusammengehörige Kapitel paßt Kap. 16 mit seiner Ausführung über Christus durchaus nicht herein. Mit Kap. 16 aber verlieren auch die an sich schon anstößigen Worte κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ im Anfang von Kap. 17 ihren letzten Halt.

Schließlich noch eine Bemerkung zu 1. Clem 20. Am Schluß dieses Kapitels findet sich eine Doxologie, die wegen der Worte διὰ τοῦ κυρίου

ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht auf den unmittelbar vorher genannten Gott, sondern auf Christus bezogen werden muß. In meinem Buche habe ich indessen nachzuweisen gesucht, daß die angeführten Worte nicht Original sein können und daß die Doxologie ursprünglich Gott gegolten haben muß. Ich habe dafür verschiedene Gründe geltend gemacht, so den Zusammenhang mit Kap. 2[illegible], sowie dies, daß von dem σκῆπτρον τοῦ θεοῦ auch sonst im 1. Clemensbrief (5, [illegible]) ohne den Zusatz διὰ I. X. die Rede ist. Allein das einfachste und wohl eindrucksvollste Argument habe ich nicht genannt. Ich möchte es darum hier nachholen. Es besteht in der Frage: wie kann man am Schluß von Kap. 20 eine Doxologie auf Christus erwarten, am Schluß eines Kapitels, das zusammen mit Kap. 19 von A—Z der Verherrlichung Gottes, seiner Macht, Weisheit und Güte gewidmet ist? Wenn dieses Kapitel am Schluß eine Doxologie hat, so kann sie sich ursprünglich nur auf Gott bezogen haben. Es ist also offenbar der Überarbeiter, der, um die heilsmittlerische Bedeutung Christi zum Ausdruck zu bringen, die Worte διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X. eingefügt und im Zusammenhang damit die Doxologie von Gott auf Christus übertragen hat.

Sonst wüßte ich, von dieser oder jener Kleinigkeit abgesehen, meinen Ausführungen über den 1. Clemensbrief kaum etwas wesentliches hinzuzufügen. Ich kann darum nur aufs neue zum Studium derselben einladen und zwar jetzt im Zusammenhang mit meiner Schrift über den 1. Petrusbrief (Straßburg, Heitz, 1906). Es wird sich, wie ich keinen Augenblick zweifle, bei näherer Prüfung doch noch herausstellen, daß die Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters eine andere Auffassung und Behandlung erheischt, als die ihr herkömmlicherweise zuteil wird.

Amsterdam. Daniel Völter.

Inschriftliches zur Geschichte des Gebets.

Das Gebiet der griechischen religiösen Texte aus der Antike hat durch die Papyruspublikationen der letzten Jahrzehnte eine überraschende Ausdehnung erfahren, sodaß die eigentlichen Inschriften dem gegenüber etwas zurückgetreten sind. Wo gibt es z. B. auf inschriftlichem Gebiete etwas, das A. Dieterichs Mithrasliturgie an die Seite gestellt werden könnte? Aber wenn auch nicht Schätze, so sind doch noch immer Goldkörner auf dem Acker der griechischen Epigraphik zu finden.

Es sei hier auf zwei größere Inschriften sakralen Charakters aus den von O. Kern edierten Inschriften der kleinasiatischen Stadt Magnesia am Mäander (Berlin, 1900) aufmerksam gemacht, die für die religiöse Terminologie der Antike im allgemeinen wie insbesondere für die Geschichte des Gebets interessant sind.

Zur Erinnerung an die Neuaufstellung des Bildes der Stadtgöttin Artemis mit dem Zunamen Leukophryene im umgebauten Tempel beschließt man eine jährlich wiederkehrende Feier mit Umzug und Festopfer, bei welcher Gelegenheit der jedesmalige ἱεροκῆρυξ an die versammelte „Gemeinde" eine Ansprache zu richten hat (κατευχὴν καὶ παράκλησιν παντὸς τοῦ πλήθους ποιεῖσθαι), mit der Aufforderung zu allgemeinem Opfer und zu Gebet an die Schutzgöttin der Stadt, das die Bitten enthält, um ὑγίεια und [πλοῦτος[1]], ferner: [σώιζεσθαι[1]] καὶ εὐτυχεῖν τὴν γενεὰν ὑπάρχουσαν und: τὴν ἐπιγονὴν μακαρίαν [γενέσθαι[2]]. Bei der Seltenheit formulierter Gebetstexte aus dem Altertum ist es doppelt bedauerlich, daß diese Inschrift des 2. Jahrhunderts v. Chr. gerade hier abbricht.

Besser steht es in dieser Beziehung mit der Vorschrift über das Gebet am großen Zeusfeste (Magn. 98). Die Gegenstände, auf die sich das Gebet erstreckt, sind vollständig genannt Z. 26ff.: ὑπὲρ σωτηρίας τῆς τε πόλεως καὶ τῆς χώρας καὶ τῶν πολιτῶν καὶ γυναικῶν καὶ τέκνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατοικούντων ἔν τε τῇ πόλει καὶ τῇ χώρᾳ ὑπέρ τε εἰρήνης καὶ πλούτου καὶ σίτου φορᾶς καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν πάντων καὶ τῶν κτηνῶν. — Wenn oft gesagt wird, der Mensch sei überall derselbe, so gilt das auch in religiöser Beziehung. Wer wäre bei vorliegendem Gebete nicht frappiert durch die auffallende Ähnlichkeit der Sprache mit der der alten griechischen Liturgien, wie mit unserm heutigen allgemeinen sonntäglichen Kirchengebet? Die Wohlfahrt von Stadt und Land, Friede und Gelderwerb, Getreide und andere Feldfrüchte, Viehstand — darauf richten sich die Sorgen und Bitten des Menschenherzens damals wie heute, und man könnte zumal aus ländlichen Gegenden dieses Gebet aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. zweifellos Punkt um Punkt durch liturgische Parallelen belegen.

Für die Gleichheit der religiösen Sprache in den verschiedenen Zeiten ist übrigens die oben zitierte Inschrift (Magn. 100 a) ein weiteres Beispiel. Von dem glücklich vollendeten Tempelbau heißt es dort, er sei zustande gekommen θείας ἐπιπνοίας καὶ παραστάσεως γενομένης τῷ σύμπαντι πλήθει τοῦ πολιτεύματος εἰς τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ ναοῦ: Klingt

[1] So ergänzt Dittenberger Sylloge[2] diese Inschrift.
[2] Ergänzung von W. Dittenberger, Sylloge[2].

das nicht wie aus einer Weiherede für ein christliches Gotteshaus der Gegenwart? Wenn dann allerdings einige Zeilen weiter (Magn. 100b Z. 38ff.) die Verheißung ἄμεινον εἶναι nötig ist, um den Hausbesitzern und biedern Werkmeistern der Stadt Magnesia es eindringlich zu machen, der Göttin zu Ehren Altäre vor ihren Türen zu errichten und sie sauber mit Tünche zu streichen (wobei den Widerwilligen mit der Aussicht gedroht wird: μὴ ἄμεινον εἶναι), so fordert diese Art Frömmigkeit den religiösen Menschen von heute notwendig zur Kritik auf. Und ebenso Magn. 98. Hier handelt es sich um die Verpflegung eines Opferstiers, der bis zum eigentlichen Festtage in freiwillige Obhut gegeben werden soll. Wer sich nun zu einer Beisteuer zu den Fütterungskosten versteht, dem gilt die Verheißung: καὶ ἄμεινον εἶναι τοῖς διδοῦσιν (Z. 64).

Dresden. (Lageado, Brasilien.)

G. Thieme.

Ἐπιούσιος.

In G. Klein's gelehrter Abhandlung über die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers (1. Heft dieser Ztschr. 1906, S. 34ff.) ist, zumal es sich dabei um so tiefgreifende Untersuchungen wie das Verhältnis zur Johannestaufe, die Bitte um den h. Geist u. Ä. gehandelt, eine demgegenüber unbedeutende, überdies reichlich und überreichlich besprochene Einzelheit, nämlich die immer noch fragliche Bedeutung des Wortes ἐπιούσιος, unerörtert geblieben; nur indirekt konnte der Hinweis auf den Zusammenhang, in dem bei Mt die ersten drei, ja vier Bitten Erklärung und Begründung finden, wie v. 12 durch 14. 15, so v. 11 durch 33. 34, dazu dienen, die ältere Erklärung (quotidianus, crastinus) zu beseitigen; und so ist überall dort die Bitte angeführt in der Form: „unser nötiges Brot". Näher gehen neuerdings auf diese Sache ein die Aufsätze von Lic. Dr. Gustav Hönnicke in der N. kirchl. Ztschr. v. 1906, wo S. 176 über jenes Wort so gehandelt wird, daß nach kurzer Erwähnung und Ablehnung anderer Deutungen die Erklärung Zahn's (z. d. St.) eingehende Besprechung findet. Wiedereintretend für die ältere Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα sc. ἡμέρα umschreibe derselbe die Bitte so: Gott möge uns heute das Brot für morgen geben, eine Erklärung, die durch Berufung auf Hieronymus, der im Hebräerevangelium an dieser Stelle מָחָר gefunden, ferner auf einige Übersetzungen, wie die koptische, die crastinum, und die sahidische, die venientem übersetze, begründet werde. H. gibt zu,

daß diese schon von andern wie Bengel, Meyer, Hofmann vertretene Erklärung viel für sich habe, während die Gegengründe teilweise nicht stichhaltig seien, z. B. daß einige Übersetzungen wie die syrische und die altlateinische ἐπιούσιος auffassen im Sinne von fortwährend, beständig (quotidianus) (?), oder daß diese Erklärung einen Widerspruch mit Mt 6, 34, wonach Sorgen für morgen verboten sei, ergebe. Dennoch glaubt H. auf zwei Einwänden bestehen zu müssen, die er nicht so leicht wie Z. abweisen könne. Erstens sei nun einmal ἡ ἐπιοῦσα ohne ἡμέρα nicht ohne Weiteres Ausdruck für den morgenden Tag. Doch, um sogleich dies zu berichtigen, findet sich ja τῇ ἐπιούσῃ Act 20, 14; und wie oft ἡ ὑστεραία, ἡ ἐχομένη in solchem Gebrauch vorkommt (außer a. a. O. auch sonst wie bei Plato, Crito p. 44 A u. B), bedarf so wenig weiteren Nachweises wie die übliche Substantivierung von Adjektiven mit leicht ergänzbarem Substantiv (wie ἡ ἔρημος, ἡ δεξιά, ἡ εὐθεῖα, ἡ σύντομος). Wenn aber H. fragt, warum denn, wenn es galt das aram. מְחָר zu übersetzen, nicht einfach nach dem üblichen Sprachgebrauch τὸν ἄρτον τὸν τῆς αὔριον gesetzt worden sei, so übersieht er die Neigung aller, besonders der alten Sprachen zur Abwechslung im Ausdruck, wie sich denn z. B. Act 6, 1 findet ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ, wofür es auch einfach heißen konnte ἐν τῇ καθ' ἡμέραν διακ., wo nun aber das gewiß auch sehr spät erst gebrauchte Adjektivum (nur καθημέριος findet sich schon bei Klassikern, auch dieses höchst selten) gewählt wurde. Bedeutender ist der andere Einwand, daß der Gedanke, wie ihn Z. darstellt, logische Schwierigkeiten biete. Die Bitte: „gib uns täglich unser morgendes Brot", entbehre der natürlichen Fassung. Auch komme die durch Mt 6, 34 abgewehrte Sorge doch dabei zum Ausdruck (womit also der vorher für nicht stichhaltig erklärte Einwand nachträglich anerkannt wird). H. glaubt deshalb die Erklärung: „gib uns das uns angemessene, ausreichende Brot" vorziehen zu sollen, indem er ἐπιούσιος von ἐπεῖναι ableitet, wobei die Unterlassung der Elision in ἐπί vor dem Vokal am besten daraus zu erklären sei, daß die Wortbildung auf solche zurückgehe, die die griechische Sprache nicht völlig beherrschen. Über letzteres hatte sich schon früher C. Weizsäcker geäußert in den Untersuchungen über die evang. Geschichte, 1864, wo er (S. 407) übersetzt: „das notwendige Brot gib uns alle Tage" (ebenso in den Ausgg. des NT.s, so 1900 bei Mt 6, 11. Lc 11, 3 „unser nötiges Brot"), und seine Ablehnung der gewöhnlichen Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα mit Berufung auf den Kontext, nämlich den „maßgebenden Gedanken", so begründet: „die auffallende aber grammatisch mögliche Wortbildung aus ἐπί und οὐσία (wie ὑπ-

ἐξούσιος) kann um so weniger von der sachlich richtigen Deutung abhalten, als das Wort unter die ganz freien Bildungen der NTlichen Sprache gehört", mit dem weiteren Zusatz: „je rascher das erste Verständnis verloren gehen konnte, desto leichter begreift sich, daß schon das Hebräerevangelium der Nazaräer nach Hieronymus mit מָחָר übersetzte". Aus letzterem Satz, womit freilich die Sache auf den Kopf gestellt wird, als ob nämlich das griechische Vaterunser das Original wäre, das in das Hebräische oder Aramäische übersetzt worden sei, ist wenigstens zu sehen, daß die Notiz des Hieronymus (vollständig jetzt im Wortlaut bei E. Preuschen, Antilegomena, p. 5), an die nun Z. und Nestle (Einführung S. 112) erinnern, auch W. kannte, ohne sich jedoch dadurch in seiner Erklärung bestimmen zu lassen. Was aber die grammatische Möglichkeit betrifft, so hatte W. dieselbe zwar behauptet, jedoch nicht nachgewiesen. Diesen Mangel hat sich eifrig zu ergänzen bemüht Cremer in seinem bibl. theol. Wörterb. zur neutestamentl. Gräcität, wo dieser Punkt genau behandelt ist. Freilich so schlagende Beispiele wie ἐπιεικής, ἐπιορκεῖν gibt es nicht sehr viele, und bei diesen erklärt sich der Mangel der Elision durch ursprüngliches Digamma; andere, bei denen diese Erklärung nicht zulässig, scheinen sich immerhin nur selten und weniger zuverlässige zu finden. Richtig wird aber allerdings sein, daß solche Dinge wie Digamma und Hiatus in der späteren Gräcität weniger beachtet wurden, das Digamma nicht, indem wir ἠργάσατο finden Mt 25, 16. Mc 14, 6 (neben εἰργάσατο Mt 26, 10), der Hiatus aber, der schon der Deutlichkeit wegen in der klassischen Gräcität vielfach nicht zu vermeiden war, jetzt wohl noch weniger Anstoß gab, als man sich aus Bequemlichkeit, um die feinere Unterscheidung zu ersparen, gewöhnt hatte das ν ἐφελκ. überall, vor Konsonanten wie vor Vokalen, zu setzen (analog οὕτως, μέχρις), wofür dann wohl auch umgekehrt ein Hiatus nicht als störend empfunden werden mochte. Großen Nachdruck aber legt Cremer mit Recht darauf, daß ἐπιούσιος nicht von dem entfernteren ἐπεῖναι (wie noch H. tut) sondern (wie auch von W. geschehen) unmittelbar von dem nächsten, von οὐσία, abgeleitet werde, sowie ἐξούσιος nicht von ἐξεῖναι, sondern von οὐσία (ein seines Vermögens, seiner οὐσία, beraubter), und sucht weiter nachzuweisen, daß οὐσία nicht bloß Wesen (wie in ὁμοούσιος) sondern auch Existenz, Subsistenz bedeute, ἐπιούσιος also: zur Existenz nötig, ausreichend. Trotz dieser gründlichen Untersuchung schließt aber Cr. mit der nicht volle Zuversicht verratenden Erinnerung, man dürfe nicht vergessen, daß es im gewöhnlichen Leben mit der Bildung der Wörter nicht so hergehe, wie es die Gelehrten nach

ihren methodischen Gesetzen erwarten, mit andern Worten, daß man es so genau nicht nehmen dürfe. Als ob nicht gerade die Entwicklung der Volkssprache nach bestimmten, man darf wohl sagen, Naturgesetzen vor sich ginge, von denen die am wenigsten Gebildeten unbedingt, obgleich unbewußt, geleitet werden! Jedoch wie steht nun die Sache? Die scheinbar nächstliegende Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα hat unleugbar unüberwindliche Schwierigkeiten. Ungerechnet die Disharmonie von Mt 6, 11 mit der, wenn auch etwa nicht ursprünglich, doch im Zusammenhang unseres jetzigen Textes bald folgenden Stelle 6, 34 ist die zweimalige Zeitbezeichnung in so kurzem Satz störend genug. Denn wenn auch unsere deutsche Bibel Lc 11, 3 die anstößige Form (wörtlich: unser tägliches Brot gib uns täglich) durch die Übersetzung von καθ' ἡμέραν mit „immerdar" vermeidet, so daß man wahrscheinlich unlogischerweise auch am Urtext weniger Anstoß nahm, und wenn es bei Mt etwas erträglicher lautet: unser tägliches Brot — heute (σήμερον), wenn man ferner dieses notdürftig erklären kann: unser Brot für den kommenden Tag gib uns (schon) heute (daß wir uns nicht doch in den zu fliehenden Sorgen verzehren), — das eine läßt sich nicht wegschaffen: die zweimalige Zeitbestimmung in so kleinem Satz bleibt eine Sonderbarkeit, für die man vergebens nach einer Erklärung sucht. Solche Bedenken müssen sich aber schon frühzeitig geltend gemacht haben, wie das seltsame Wort supersubstantialis beweist, das die Vulg. bietet Mt 6, 11 (panem nostrum supersubstantialem), während sich für dasselbe Wort des Urtextes daselbst findet Lc 11, 3: panem nostrum quotidianum; und zwar hat jenes Wort Hieronymus nach der oben erwähnten Notiz schon vorgefunden.[1] Wie der Übersetzer oder Abschreiber, der die Bildung dieses sein griechisches Vorbild an Einzigartigkeit wo möglich übertreffenden Wortes gewagt, hierzu gekommen sein mag, läßt sich, wenn auch nicht nachweisen, doch vermuten. Entweder hatte und fand derselbe kein lateinisches Wort für das wiederzugebende griechische, dessen Bestandteile er zwar zu erkennen glaubte, ohne sich aber über den Begriff klar zu sein, oder er fand schon die lateinische Übersetzung mit quotidianus (vielleicht auch crastinus) vor, ohne aber von deren Richtigkeit überzeugt zu sein, und suchte nun wie in einer Interlinearübersetzung die ihm verständlichen Bestandteile, so gut er konnte, ἐπί durch ein übergeschriebenes super und —ούσιος durch ein vermeintlich entsprechendes substantialis, nachzubilden. An eine Beibehaltung dieses Versuchs war aber schon wegen

[1] Pro supersubstantiali pane reperi mahar etc. a. a. O.

der Unförmlichkeit und Unverständlichkeit des Ausdrucks nicht zu denken. Und nachdem Hieronymus sein מָחָר entdeckt, glaubte Niemand mehr an der Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα zweifeln zu dürfen. Ist nun aber diese trotz allem nicht festzuhalten, so fragt sich, ob der andern Erklärung (von ἐπί und οὐσία) unbedingt zu vertrauen sein wird. Wenn auch dies nicht zu behaupten ist, insofern sich immer wieder die Frage aufdrängt, ob nicht doch die Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα die näher liegende sei, so wird man, woran freilich schon von Anfang an zu denken war, fragen müssen, welches aramäische Wort denn wohl mit diesem ἐπιούσιος wiedergegeben werden sollte. In den altjüdischen Gebeten, nach deren Muster, wie wir nach den neueren Untersuchungen wissen, das Vaterunser gebildet wurde, scheint man ein entsprechendes Wort noch nicht entdeckt zu haben. Franz Delitzsch hat nun in seinem hebräischen NT an beiden Stellen gesetzt: לֶחֶם חֻקֵּנוּ, das Brot des uns beschiedenen, bestimmten Teils oder Maßes, also das uns zukommende, beschiedene Brot, mit Anlehnung an Gen 47, 22. Prov 30, 8. Ezech 16, 27. Ergibt sich hierdurch unleugbar ein angemessener Sinn, so ist doch kaum wahrscheinlich zu machen, wie hieraus die Übersetzung mit ἐπιούσιος entstehen konnte. Dennoch wird die Schwierigkeit nicht unlösbar sein, wenn man sich erinnert, daß neben dem bekannten מָחָר cras, crastinus noch eine obgleich in der biblischen Sprache als solche nicht gebräuchliche Wurzel מחר (verwandt mit מָכַר, מָהַר, Grundbedeutung vendidit) sich findet, wovon ein nicht eben seltenes Wort abgeleitet wird, מְחִיר, Kaufpreis, merces, praemium laboris, Arbeitslohn, Hi 28, 15. Ps 44, 13. Jes 45, 13. 55, 1. Mi 3, 11. 2 S 24, 24. Dt 23, 19; auch Dn 11, 39. Ob nun dieses מְחִיר selbst, nur defective geschrieben, oder eine andere Form desselben Stammes ursprünglich diese Stelle eingenommen, mögen Andere, die als Orientalisten hierin die erste Stimme haben, entscheiden. Ist unsere Vermutung begründet, so würde ein unbestreitbar passender Gedanke gewonnen: das Brot des Arbeitslohnes, somit unser verdientes, redlich erworbenes Brot, zu übersetzen also etwa: unser ehrliches Brot gib uns heute (täglich); zugleich aber wäre damit erklärt, was sonst immer ein Rätsel bliebe, wie schon in allerfrühester Zeit, als die Tradition noch von den ersten Jüngern her lebendig sein mußte, bei diesen gewiß nie in Vergessenheit kommenden Worten die irrige Auffassung sich bilden konnte, die dann bald in dem griechischen ἐπιούσιος, lat. quotidianus ihren Ausdruck suchte. Mißverstand eines doppelsinnigen Wortes oder Wortstammes würde den seltsamen aber gerade bei solchen überall mit ehrfurchtvoller Scheu gesprochenen und gehörten

Worten verzeihlichen und bei der unendlichen, daher wohl oft gedankenlosen, Wiederholung lange unbemerkt gebliebenen Irrtum verschuldet haben.

Weißenburg i/B. A. Bischoff.

Ἀλλοτρι(ο)επίσκοπος.

Wenn auch die Bestandteile des in der ganzen Gräcität nicht mehr und im NT an der einzigen Stelle 1 Petr 4, 15 vorkommenden Wortes, dessen Schreibung, ob richtiger ἀλλοτριοεπίσκοπος oder ἀλλοτριεπίσκοπος, für jetzt dahingestellt bleibe, offen vorliegen, scheint doch die Bedeutung desselben für unsere Stelle, um die es sich ja allein handeln kann, wenigstens nicht allgemein richtig erkannt zu werden, soweit sich nämlich ohne Kenntnis aller einzelnen Kommentare aus den am meisten gebrauchten Übersetzungen urteilen läßt, Vulg.: „alienorum appetitor", L.: „der in ein fremd Amt greift", H. A. Schott: „male sedulus", Weizsäcker: „der sich fremder Dinge anmaßt". Cremer verweist in seinem Lexikon s. v. auf Plato's Phaedrus p. 230 A. (genauer p. 229 E.), wo sich aber nur die Äußerung des Sokrates findet, er halte für lächerlich sich um fremde Dinge zu kümmern, ehe man die nach dem Delphischen Spruch gebotene Pflicht der Selbsterkenntnis erfüllt (οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν· γελοῖον δή μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν). An unserer Stelle jedoch scheint das Wort nicht bloß wie in der platonischen unnütze und gegenüber der weit wichtigeren Selbsterkenntnis unbedeutende Beschäftigung, wie dem Sokrates dort die mythologischen Fragen über Boreas, Chimaira, Hippocentauren und Pegasus erscheinen, sondern ein höchst bedenkliches und streng zu meidendes Tun zu bedeuten, vor dem mit allem Ernst zu warnen sei. Nach der gewöhnlichen Ansicht wäre ein Verhalten gemeint, das an sich gewiß tadelnswert leicht auch schädlich wirken, aber kaum als so gefährlich gelten kann, um in diesem Zusammenhang genannt zu werden. Cremer verwirft daher Luther's Auffassung, hält aber selbst dafür, daß die Sünden wider das achte Gebot gemeint seien, ohne jedoch diese Ansicht näher zu begründen. Die Möglichkeit dieser Beziehung ist nun freilich dem Wortlaut nach nicht zu bestreiten, insofern z. B. ein καταλαλεῖν, wovor Jak 4, 11 gewarnt wird, nie ohne ein ἀλλότρια σκοπεῖν wird entstehen können; aber für unsere Stelle ist diese Bedeutung nicht ausreichend. Denn der Zusammenhang ist ja dieser, daß die Leser ermahnt werden, in drohenden Leiden nicht zu verzagen, insbesondere

nicht, wenn sie um Christi willen geschmäht werden. Denn nur in diesem Fall, so will das γάρ des Überganges v. 15 sagen, wenn ihr um Christi willen Schmach leidet, seid ihr μακάριοι, nicht aber, wenn ihr selbst Unglück verschuldet, also verdiente Strafe erfahret, sondern nur wenn als Christen usw. (v. 16). Wenn es also hier heißt: keiner von euch leide ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης, so sieht man, daß hiermit auf Handlungen hingewiesen ist, die vom bürgerlichen Strafgesetz betroffen sind, deren kein Mensch, wieviel weniger ein Christ, sich schuldig machen soll. Auffallen kann hier, um dies beiläufig zu bemerken, daß als drittes κακοποιός gesetzt ist, das sonst z. B. oben (1 Petr) 2, 12 allgemein: Übeltäter, Missetäter bedeutet. Doch darf man, wenn diese Nebenbemerkung gestattet ist, annehmen, daß dieses Wort hier spezielle Bedeutung hat, wie etwa lat. malus bei Hor. sat. 1, 4, 3: si quis erat dignus describi quod malus ac fur, wo malus einen Schelm oder Schurken bedeutet, dessen Tun, wenn auch nicht eigentlich Diebstahl, doch (durch Betrug, Unterschlagung, Veruntreuung u. dgl.) nicht minder gefährlich, daher ebenso von den Gesetzen bedroht ist, ib. I, 3, 59: nullique malo latus obdit apertum (wo malo masc., nicht neutr., weil nur so das Bild passend: latus obdit apertum), besonders noch ib. I, 1, 77: formidare malos, fures (nicht malos fures, böse Diebe, sondern:) Schelme, Diebe, weil die Angst des reichen Filzes desto besser veranschaulicht wird, je mehr Feinde er fürchtet. Zu vergleichen ist hier auch der Ausdruck: „Zöllner und Sünder", wo das Wort „Sünder" gleichfalls in einem speziellen Sinn (im Gegensatz zu den Zöllnern, die ja von den Sündern im allgemeinen nicht ausgenommen werden sollten) zu stehen scheint. Nach diesen dreien (φονεύς, κλέπτης, κακοποιός) folgt nun ἀλλοτρι(ο)επίσκοπος. Daß es sich hiermit etwas anders verhalten wird, ist schon aus der Wiederholung des ὡς zu sehen. Um so gemeine Verbrechen wie Mord, Diebstahl, Betrug scheint es sich nicht zu handeln, da sonst das Wort einfach jenen an die Seite gestellt werden konnte, immerhin aber auch um Handlungen, die zum Konflikt mit dem Strafgesetz führen mußten. Ein Übergreifen in fremdes Amt, überhaupt in fremde Angelegenheiten, war aber vom geltenden römischen Strafgesetz so wenig bedroht wie üble Nachrede gegen den Nächsten, wenn durch solche nicht geradezu die Wohlfahrt des Andern gefährdet wurde. Als strafbar nun bleiben, nachdem der Vergehen und Verbrechen gegen Leben und Eigentum der Mitbürger schon gedacht ist, nur übrig politische Handlungen, denen eine staatsgefährliche Absicht zugeschrieben werden konnte. Alle solche Handlungen fielen unter die lex maiestatis, wonach ein crimen minutae oder laesae maiestatis in der Zeit der Republik

8. 8. 1906.

zwar nur durch wirklichen Vaterlandsverrat, später aber in der Kaiserzeit mehr und mehr schon durch Worte und Mienen, überhaupt durch die harmlosesten Schritte begangen werden konnte, wie aus Tacitus und Sueton sattsam bekannt ist, wobei freilich zu bemerken, daß im allgemeinen mehr Angehörige vornehmen als geringen Standes deshalb verdächtigt und verurteilt wurden. Die Gefahr solcher Anklagen wurde aber immer größer, je mehr die öffentlichen Zustände zu Beschwerden Anlaß gaben, und gerade fromme Gläubige mochten, nicht in eigenem Interesse wohl aber in dem unglücklicher Mitbürger, an Maßregeln der Obrigkeit oft berechtigten Anstoß nehmen. Um so eindringlicher wird in den neutestamentlichen Briefen vor allen möglicherweise verdachterregenden Schritten gewarnt und Gehorsam gegen die bestehende Obrigkeit eingeschärft. So hier oben (1 Petr): 2, 13. 17ff. Röm 13, 1—7. 1 Tim 2, 2. Tit 3, 1. Ist hier, wie somit anzunehmen, auf solches hingedeutet, so ist auch leicht zu sehen, weshalb der etwas euphemistische Ausdruck gewählt ist. Denn an sich bedeutet das Wort freilich nicht homo rebellis, nicht einmal insidiator, sondern synonym mit κατάσκοπος nur allgemein: explorator, Späher, wie übrigens auch ἐπίσκοπος selbst gebraucht ist schon bei Hom. Il. K (X) v. 38: ἦ τιν' ἑταίρων ὀτρυνέεις Τρώεσσιν ἐπίσκοπον; willst du einen der Genossen (zu) den Troern als Späher senden? Aber die Leser des Briefes konnten sicherlich verstehen, was das Wort hier bedeute, da für alles ob auch mißgünstige Einmischen in fremde Dinge oder gar bloßes Beobachten und Beurteilen der Angelegenheiten anderer, wenn es nur Privatsachen betraf, keine gerichtliche Strafe zu fürchten war. Immerhin schien die Unbestimmtheit des Ausdruckes gegen den Verdacht zu schützen, als ob der Verfasser annehme, daß staatsgefährliche Absichten oder nur Gesinnungen unter den Gläubigen gehegt würden.

Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß eine nahezu übereinstimmende Auffassung der Stelle sich schon bei Bengel findet, der sich so darüber äußert: Tales sunt qui sese in negotia publica aut privata, sacra aut civilia, ad ipsos nil pertinentia, quasi magna prudentia et fidelitate et odio mundanae iniquitatis impellerentur, ingerunt. cuius modi homines . . facile in „passiones“ incurrunt. Man sieht, daß B. den Zusammenhang des Prädikats: μή τις πασχέτω mit den Subjekten ὡς κτλ. nicht verkennt, also auch die Gefahr schwerer gerichtlicher Bestrafung angedeutet findet;[1] wenn er nur nicht die negotia privata geglaubt hätte

[1] Wie er auch noch bemerkt: idque imprimis fieri poterat apud ethnicos magistratus.

mit herbeiziehen zu sollen. So mögen wohl auch andere Ausleger die richtige Auffassung vertreten. Meistens scheint jedoch das neugierige und übelwollende Beobachten und Besprechen fremder Privatsachen immer noch zu sehr hereingedeutet zu werden, wodurch diese Warnung mit andern Grundsätzen wie dem von 1 Kor 10, 24: μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου in einigen Widerspruch kommt, wenn solcher nicht mehr oder weniger künstlich verwischt wird. — Es ist aber auch noch hinzuweisen auf die Fortsetzung im Text, wodurch die obige Erklärung bestätigt wird. Wenn es heißt v. 16: „leidet er aber als Christ, so schäme er sich nicht usw.", so sind, da ja πάσχει aus v. 15 zu ergänzen, nicht Nachteile und Anfechtungen im Privatleben, wie sie wohl einen Religionswechsel schon damals begleiten mochten, sondern gerichtliche Strafen gemeint, wie sie Mörder und Diebe treffen, von denen aber auch Bekenner des Christenglaubens selbst unter dem milden Regiment eines Trajan nach dessen bekanntem Brief an Plinius (ep. X, 97 (98), wenn sie nicht tätige Reue bewiesen (supplicando diis nostris), bedroht waren. Bei solchen Leiden —: μὴ αἰσχυνέσθω, wie sonst der bisher unbescholtene Mann es als Schmach empfinden muß, mit den staatlichen Strafgesetzen in Konflikt zu kommen, sondern δοξαζέτω τ. θ. — Endlich sei noch die Bemerkung gestattet, daß die soeben geäußerte Vermutung, es möchten auch andere zum richtigen Verständnis des Wortes gekommen sein, sich schon bestätigt hat, indem der, wie angedeutet, nicht über umfassende Kenntnis der neueren exegetischen Literatur verfügende Verfasser leider erst jetzt bei Gunkel (d. Schr. d. NT.'s neu übers. usw. z. d. St.) die Anmerkung findet: „Aufrührer, novarum rerum cupidus (Deißmann)." Wenn aber diese Auffassung doch nur als „möglich" erwähnt, neben und vor dieser aber die gewöhnliche vorgetragen wird (wonach z. B. auf taktlose Zudringlichkeit von Wanderpredigern angespielt sei, als wäre auch solches Verhalten von gerichtlicher Strafe bedroht gewesen), so wird der vorstehenden Besprechung auch jetzt noch Berechtigung nicht abzusprechen sein.

Weißenburg i/B. A. Bischoff.

Τὸ τέλος κυρίου.

Daß der Ausdruck τὸ τέλος κυρίου (Jak 5, 11) vom Lebensende Jesu verstanden werden könne, soll nach Zahn (Einl. I[2], 54) schon deshalb unmöglich sein, weil neben ὁ κύριος, das in demselben Vers zweifellos Gott bezeichne, das artikellose κύριος am wenigsten auf Jesum sich beziehen könne. Wo eine Unterscheidung stattfinde, sei umgekehrt κύριος Gott, ὁ κύριος Jesus, so Jak 5, 8. 10. 14. 15. Aber schon die beiden letzten

Stellen beweisen nicht, was sie sollen. Entweder wird den Kranken derselbe gesund machen, aufrichten (ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κ.), in dessen Namen (ἐν ὀνόματι κ.) Gebet und Ölsalbung angewendet worden, oder es wird der, für den im Namen Jesu gebetet worden, durch Gottes Hilfe genesen, nicht aber umgekehrt. Auch oben 1, 1 hieß es: θεοῦ καὶ κυρίου Ἰ. χρ. δοῦλος, ohne Artikel. Daß sogar das gleiche Wort in demselben Satz verschiedene Subjekte bezeichnen kann, beweist das bekannte Beispiel, wo im Gegensatz zum Grundtext, der nicht dasselbe Wort wiederholt (Ps 110, 1: יְהוָה לַאדֹנִי), die Übersetzung wie absichtlich änigmatisch dasselbe Wort in verschiedener Bedeutung gebraucht: εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, Mt 22, 44. Act 2, 34 (allerdings nach LXX). Umgekehrt kann man sagen, daß κυρίου dem Ἰώβ des vorausgehenden Satzes entsprechend als nom. propr. und deshalb ohne Artikel stehe, dagegen am Ende des Wortes ὁ κύριος als nom. appell., daher mit Artikel (gleichsam: „der Herrgott"). Es ist jedoch der Gebrauch des Artikels in solcher Verbindung überall so schwankend, daß hierauf allein ein sicherer Beweis nicht zu gründen ist. Wörtlich heißt nun jedenfalls τὸ τέλος κυρίου das Ende des Herrn (Herrnende, -ausgang), exitus domini. Hier darf wohl gefragt werden, ob es denn, wenn auch die Worte τὴν ὑπομ. Ἰ. ἠκ. vorausgehen, ohne Gewaltsamkeit möglich, den Ausdruck τὸ τέλος κ. zu verstehen in der Bedeutung: das vom Herrn bewirkte Ende — wessen? Hiob's? unmöglich; denn er lebte ja „nach diesem" (Hi 42, 16) noch 140 Jahre, ein Zeitraum, der doch nicht einfach als in τέλος inbegriffen zu denken wäre; noch weniger aber kann es heißen sollen: das Ende der allerdings soeben genannten, daher für die grammatische Beziehung zunächst liegenden, ὑπομονή, seiner Geduld (als ob diese den Vielgeprüften doch endlich verlassen hätte! womit sich aber der Genetiv κυρίου nicht vertrüge, wenn τέλος eigentlich das τέλος τῆς ὑπομονῆς Ἰώβ sein sollte), also: das Ende der Leiden, die seine ὑπομονή so lange getragen; denn so muß man ja dann erklären: das vom Herrn bewirkte Ende der Leiden des Dulders; dies soll mit τὸ τέλος κ. (Herrnende) bezeichnet sein. Eine für den schlichten Leser etwas starke Zumutung, mit dem einfachen Ausdrucke „des Herrn Ende (Ausgang)" einen so verschiedenes enthaltenden Begriff zu verbinden. Aber, so wird eingewendet, kann denn der Verfasser seine Leser an Jesu Lebensende erinnern wollen? Ohne allen Zweifel; wenn man nur, was sich doch von selbst verstehen sollte, dieses Lebensende auf Leiden und Sterben des Gekreuzigten beschränkt und nicht auch Auferstehung und Himmelfahrt darunter verstehen zu müssen meint, wobei man dann nicht

stehen bleiben könnte, ohne auch noch die Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit einzuschließen, so daß freilich von einem τέλος nicht mehr die Rede sein könnte. Ist es also, auch für gläubigen Standpunkt, nicht unzulässig, von einem Lebensende des Herrn in diesem Sinn, mit der Beschränkung auf Leiden und Sterben, zu sprechen, so ist nur die Frage, ob die Leser daran als an etwas, das sie selbst gesehen, erinnert werden konnten. Aber Augenzeugen konnten, wenn auch freilich nicht alle, welches anzunehmen nicht nötig, so doch manche Leser gewesen sein, zumal wenn, wie ja viele wollen, dieser Brief eine der ersten oder gar die älteste Schrift des NT.'s ist; im anderen Fall, wenn sie späteren Ursprungs ist, paßte solche Voraussetzung trefflich zur Fiktion der Autorschaft. Aber, was die Hauptsache, ὁρᾶν und ἰδεῖν muß ja nicht buchstäblich Augenzeugschaft bedeuten, sondern kann dasselbe sein wie unser „erleben", so z. B. ὁρᾶν—ἡμέραν Soph. O. R. 831, lat. diem videre, Tac. Ann. I, 8. Jedoch, so hören wir weiter, die gewöhnliche Verbindung von ὑπομονή und τέλος mache zweifellos, daß das dem geduldigen Ausharren Hiob's entsprechende segen- und ruhmgekrönte Ende dieser Leiden gemeint sei. Aber die zu vergleichenden Stellen (Mt 10, 22. 24, 13. Jak 1, 4) sind anderer Art. Wo vom Beharren bis ans Ende die Rede, bedeutet τέλος den äußersten, letzten Grad des Leidens, worin die Geduld sich bewähren muß, wenn nicht die ganze Prüfung vergeblich gewesen sein soll; hier müßte es die Befreiung und herrliche Belohnung bedeuten. Denn wenn es heißt: ὁ ὑπομείνας εἰς τ. οὗτος —, so ist offenbar gemeint, daß das ὑπομένειν vorausgehen muß und zwar εἰς τέλος, dann erst tritt ein, was bezeichnet wird mit οὗτος σωθ. Ebenso ist es Jak 1, 5: ἡ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, das im ὑπομένειν bestehende ἔργον muß bis zur letzten Bewährung geleistet, muß ein τέλειον sein, dann erst ist zu erwarten, was v. 12 sagt: μακάριος — δόκιμος — λήμψεται —. Aber freilich das Haupthindernis, das die Annahme der einfachsten Erklärung erschwert, ist noch ein anderes, das Bedenken nämlich, daß dadurch das Beispiel Jesu demjenigen Hiob's an die Seite gestellt werde, Christus und Hiob auf eine Stufe! Jedoch ist dies ja nur eine Seite, woraus keineswegs eine allgemeine Gleichstellung gefolgert werden dürfte. Wie? hat doch Christus selbst die Nachfolge, also die Befolgung seines Beispiels, in der Kirche imitatio genannt, den Seinigen empfohlen, Mt 10, 38. 16, 24 u. Parall., Anweisungen, die in der apostolischen Zeit fortgesetzt wurden, wie 1 Petr 2, 21, wo Christus den Knechten vorgestellt wird als ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν, ἵνα ἐπακολουθήσετε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ. Beides, Hinweis auf Christum und andere

Vorbilder, findet sich verbunden im Hebräerbrief 12, 2. 3: „lasset uns (laufen durch Geduld und) aufsehen auf Jesum, den Anfänger und Vollender des Glaubens, und 13, 7: gedenket an eure Lehrer, ihr Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach", worauf sich dann unmittelbar anschließt: „Jesus Christus gestern und heute usw." Wenn nun an unserer Stelle bei der Ermahnung zur Geduld nach den Hinweisen auf die Propheten und auf Hiob der Gedanke an das höchste aller hiefür vorzustellender Vorbilder dem Verfasser sich aufdrängte, kann dies so wenig anstößig sein, daß es, wenn es fehlen würde, schmerzlich vermißt werden müßte. Außerdem könnte noch erinnert werden, daß der Satz ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας wegen dieses Pluralis mindestens zwei Beispiele erwarten läßt. Denn unerträglich künstlich würde es sein, da doch gewiß das folgende τὴν ὑπομ. Ἰ. ἠκ. einen Beleg zu dem vorausgehenden μακ. τ. ὑπομ. geben soll, dieses eben des Pluralis wegen noch auf die vorhergenannten Propheten zurückbeziehen zu sollen. Auf diesen Grund würde zwar zu verzichten sein, wenn sich, wie noch zu bemerken, eine Änderung der Textesgestalt empfehlen sollte, während bei Festhaltung des überlieferten Textzusammenhanges dieses Argument sein volles Gewicht behält. Eines aber wird man nicht der vertretenen Auffassung entgegenhalten, daß nämlich eine Erwähnung der dem Hiob zuletzt gewordenen Belohnung fehlen würde, da auch bei den Propheten eine solche nicht genannt ist, überhaupt nicht zu nennen war, insofern der Entschluß, Heroen wie die Propheten und Hiob zum Vorbild zu nehmen, abgesehen von jeder zu hoffenden Belohnung an sich schon durch den Reiz solchen Vornehmens hinreichend begründet ist. Zudem ist in dem einzigen Wort μακαρίζομεν sowie in dem Schlußsatz: πολυσπλ. ε. ὁ κ. κ. οἰκτ. die Aussicht auf künftige Herrlichkeit genügend angedeutet. — Bis hierher hatte die Erklärung unserer Stelle keine besondere Schwierigkeit. Bedenken aber erregt der Schlußsatz und dessen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Auch von jenen, die mit τέλος κυρ. durchaus nur den gottgewirkten Lebensausgang Hiob's bezeichnet wissen wollen, haben doch manche, unter ihnen Hofmann, dem Zahn zu folgen geneigt scheint, eingesehen, daß das Verbum εἴδετε zu solchem Objekt nicht paßt, da ja in diesem Fall das zweite (Hiob's Ausgang) ebenso wie das erste (sein geduldiges Ausharren) nur durch Tradition erfahren, also gehört, nicht gesehen und selbsterlebt heißen könne; um jedoch durchaus der einfachsten Erklärung vom Lebensende Jesu auszuweichen, flüchtete man zu dem Vorschlag ἴδετε zu lesen mit vorausgehender starker Interpunktion: von Hiob's Geduld habt ihr

gehört und von seinem gottgewirkten Lebensausgang; sehet (imper.), daß Gott gnädig ist und barmherzig (nötigenfalls auch bei der LA. εἴδετε anzuwenden: ihr habt (also daran) gesehen, daß Gott gnädig ist und barmherzig). Nur nebenher sei hier bemerkt, daß die Erklärung des τέλος κ. vom Lebensende Jesu auch mit dieser Konstruktion beibehalten werden kann, ja einfacher ist als die andere; wiewohl das εἴδετε immer dazu aufforderte, es auf das näher liegende und selbsterlebte Ereignis zu beziehen, wie es denn auch zu dem auf die in grauer Vorzeit liegende Geschichte bezüglichen ἠκούσατε den treffendsten Gegensatz bildet. Schwer annehmbar ist aber jene Konstruktion Hofmann's wegen der Unwahrscheinlichkeit der Verbindung eines Verbum's mit zwei Objekten, in deren Mitte es stände, statt wie gewöhnlich vor oder hinter beiden, wo nicht der Grund so auffallender Stellung leicht zu erkennen (anders ist das θεῷ δουλεύειν καὶ Μαμμωνᾷ schon wegen des Dativs, der keine so direkte Beziehung enthält wie der Akkusativ), dann auch wegen der Verbindungslosigkeit, womit, ohne jede den Zusammenhang andeutende Konjunktion wie —οὖν, διό, διὰ τοῦτο, der folgende Satz (mit ἴδετε oder εἴδετε) angeschlossen würde. Zwar finden sich ähnliche asyndetische Strukturen auch sonst in Schlußformen, oben (Jak) 2, 22. 24 βλέπεις—, dann ὁρᾶτε, doch geht beidemale eine andere (die 3.) Person voraus, wodurch das Verständnis erleichtert wird, während hier das ἴδετε oder εἴδετε in ganz andersartiger Bedeutung und Struktur gebraucht würde als das kurz vorhergegangene ἠκούσατε, dem es doch entsprechen zu wollen schien. Wenn daher diese Konstruktion für das ἴδετε (εἴδετε) ὅτι abzulehnen ist, so bleiben mehrere Möglichkeiten. Entweder bringt der Satz ὅτι πολυσπλ. — die Begründung zu dem vorangehenden μακαρίζομεν, wobei die Zwischensätze: ἠκούσατε—εἴδετε als Parenthese aufzufassen wären: wir preisen selig die Dulder (wie ihr ja von Hiob's Geduld gehört und des Herrn Ende selbst erlebt), denn (oder: weil) der Herr gnädig ist und barmherzig. Beispiellos ist solche Verbindung nicht, s. Lk 11, 18, wo vor dem ὅτι λέγετε („ist denn der Satan mit ihm selbst uneins? dieweil ihr saget usw.") notwendig zu ergänzen ist: eine so ungereimte Meinung scheint ihr zu hegen, oder ähnliches. So wäre hier nach den Zwischensätzen aus dem vorhergegangenen μακαρίζομεν zu ergänzen: ja, selig sind sie gewiß (oder ähnlich), denn —. Ebenso ist es Lk 20, 19 mit ἔγνωσαν γάρ, womit nicht der Grund angegeben sein kann für das eben gesagte ἐφοβήθησαν τὸν λαόν, sondern für das diesem vorhergehende ἐζήτησαν ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας. Ähnlich auch Röm 1, 13, wo der Absichtssatz ἵνα τινά καρπὸν σχῶ nicht abhängen

kann von dem nächsten ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο, sondern von dem diesem vorhergehenden προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. Eine zweite Möglichkeit zur Herstellung des Zusammenhanges wäre gegeben, wenn man εἴδετε gewissermaßen als doppelt gesetzt nehmen dürfte, so daß es außer seinem Akkusativ noch einen Satz mit ὅτι zum Objekt hätte: des Herrn Ende habt ihr gesehen (und somit, da euch ja seine Erhöhung bekannt, auch gesehen) daß Gott usw. Auch solche Verbindung, ob man nun dabei von Brachylogie (Breviloquenz) oder von Prägnanz spreche, würde kaum beispiellos sein. Etwas ähnlich sind die bekannten Fälle, wo das Subjekt des regierten Satzes als Objekt des Hauptsatzes antizipiert wird, wie man z. B. statt οἶδα ὅτι θνητός εἰμι sagen kann: οἶδα ἐμαυτὸν ὅτι θν. ε., insofern auch hier von demselben Verbum ein Akkusativ und noch ein Satz mit ὅτι abhängt. Endlich wäre noch zu helfen durch eine Umstellung der Sätze in dieser Weise: τὴν ὑπομ. Ἰ. ἠκούς. κ. τ. τέλ. κ. εἴδ. ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας, ὅτι πολυσπλ. ἐ. ὁ κ. κ. οἰκτ. — Es wird gestattet sein, hier zunächst nur auf diese drei Wege zur Herstellung des zugestandenermaßen schwierigen Zusammenhanges hinzuweisen, ohne schon einem derselben den Vorzug zu geben, da der Nachweis für die Richtigkeit des einen sowie der notwendig damit zu verbindende von der Ungangbarkeit der beiden andern für sich langwierige grammatische oder stilistische, wohl auch kritische, Untersuchungen erfordern würde. Wie übrigens das Urteil über diesen letzten Punkt ausfallen möge, so wird die Erklärung des τέλος κυρ., um die es sich hier zunächst gehandelt, genug gesichert sein, um nicht durch jene Entscheidung auf's neue in Frage gestellt zu werden.

Weißenburg i/B. A. Bischoff.

Zum neutestamentlichen Griechisch.

Gegenwärtig herrscht vielfach das Bestreben, die semitischen Einflüsse auf das biblische Griechisch möglichst gering anzuschlagen, am Ende ganz abzuleugnen. Wie kann man aber ohne solche den Sprachgebrauch erklären, der Mt 10, 32 und Lc 12, 8 vorliegt? Mit Recht bemerkt Zahn zur erstgenannten Stelle: ὁμολογεῖν ἔν τινι hier und Lc 12, 8, noch nicht in LXX, weil hebr. הוֹדָה (welchem ὁμολ. . . . . entspricht), im AT nicht mit ב konstruiert vorkommt; wohl aber das entsprechende jüdisch-aram. אוֹדִי und christlich-syr. אַוְדִי.

Auch Blaß (Gr. § 42, 2) bezeichnet die Konstruktion mit Recht als einen Syrismus. Wie fremd sie einem Griechen war, zeigt die Tatsache,

daß Chrysostomus sie vollständig verkennt. Er schreibt zur Matthäus-Stelle (hom. 34 in Mt p. 392 E; ed. Field I, 481):

Καὶ σκόπει τὴν ἀκρίβειαν. Οὐκ εἶπεν, ἐμέ, ἀλλ', ἐν ἐμοί, δεικνὺς ὅτι οὐκ οἰκείᾳ δυνάμει, ἀλλὰ τῇ ἄνωθεν βοηθούμενος χάριτι ὁμολογεῖ ὁ ὁμολογῶν. Περὶ δὲ τοῦ ἀρνουμένου οὐκ εἶπεν, ἐν ἐμοί, ἀλλ', ἐμέ· ἔρημος γὰρ γενόμενος τῆς δωρεᾶς, οὕτως ἀρνεῖται. Wie er sich dann freilich das folgende ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ zurechtgelegt hat, deutet er nicht an. Er sagt später nur: Ἐπλεονέκτησας, φησί, τῷ πρότερός με ὁμολογῶν ἐνταῦθα; Πλεονεκτήσω σε κἀγώ, φησί, τῷ μείζονά σοι δοῦναι, καὶ ἀφάτως μείζονα· ἐκεῖ γάρ σε ὁμολογήσω.

Im Unterschied von diesem Syrismus ist ὁμολογεῖν mit Dativ (Hebr 13, 15), gewöhnlicher ἐξομολογεῖσθαι mit Dativ im Sinne von „preisen" ein ausgesprochener Hebraismus = הוֹדָה לְ, obwohl das לְ im AT selbst schon aramäische Objektsbezeichnung sein wird.

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

1 Kor 13, 3.

Zur Entscheidung der schwierigen und textkritisch nicht unwichtigen Frage, ob καυθήσωμαι oder καυχήσωμαι die richtige Lesart sei — für letzteres, das nach Tischendorf von Handschriften nur ℵ AB 17 bezeugen, entscheiden sich Westcott-Hort —, hilft vielleicht die Beobachtung, daß statt fraglos richtigem καυθήσονται in II Reg 23, 7 die 3 Handschriften 71. 242. 245 καυχήσονται bieten, hier allerdings offenbar durch den Zusammenhang (ἐν αἰσχύνῃ) und etwaige Erinnerung an Phil 3, 19 veranlaßt. Ich habe nicht verfolgt, ob noch weitere Belege für diese Verwechslung sich finden lassen. Entscheidet man gegen Westcott-Hort, so teilen ℵ AB hier einen starken Fehler und schaden dadurch sehr ihrem Ansehen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Mitteilung.

Die erste Serie der von uns herausgegebenen „Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche" ist in neun Bänden 1898—1903 in der Dieterichschen Verlags-Buchhandlung in Leipzig erschienen. Nachdem dies literarische Unternehmen einige Jahre über geruht hat, beabsichtigen wir, uns vielfach ausgesprochenen Wünschen nachgebend, jetzt mit der Herausgabe einer zweiten Serie zu beginnen, die unter dem Titel „Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche" im Verlag von Trowitzsch & Sohn in Berlin im Umfang von zwei Bänden jährlich erscheinen soll. Absicht und Art dieser „Studien" dürfen wir als von der ersten Serie her bekannt voraussetzen.

Göttingen und Berlin, Mai 1906. N. Bonwetsch. R. Seeberg.

4. 8. 1906

Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc 1 u. 2.

Von **Friedrich Spitta.**

1.

Die chronologischen Notizen.

Die paar kurzen chronologischen Notizen in den beiden ersten Kapiteln des dritten Evangeliums haben eine bis in die Gegenwart hinein fühlbare Bedeutung für Kirche und Theologie: auf ihnen beruht ein Teil der christlichen Festordnung, mit ihnen hängen eng zusammen die Fragen nach Zeit und Ort der Geburt Jesu. Die ganze Fülle der hier vorliegenden Probleme zu berühren, ist nicht meine Absicht. Dagegen liegt es mir an, herauszustellen, in welchem Sinne und zu welchem Zwecke der Verfasser der lukanischen Kindheitsgeschichte seine chronologischen Bemerkungen gemacht hat, da hierüber keineswegs Übereinstimmung bei den Auslegern besteht, und da die Differenzen in der Auffassung auch für gewisse, eben jetzt lebhaft verhandelte Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung nicht ohne Bedeutung sind.

Die Geschichte von der Ankündigung der Geburt des Johannes beginnt 1, 5 mit dem chronologischen Datum: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, dem dann erst in 2, 1f. die zweite Anknüpfung der Erzählung an den Verlauf der Weltgeschichte folgt: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. In welchem Verhältnis diese beiden Notizen zu einander stehen, kann erst herausgestellt werden, wenn die zwischen ihnen liegenden chronologischen Andeutungen in dem vom Erzähler gemeinten Sinn richtig erkannt sind.

Nachdem Zacharias von dem Dienst im Tempel in sein Haus zurückgekehrt ist, beginnt die Schwangerschaft der Elisabet; V. 24: μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας συνέλαβεν Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ, καὶ περιέκρυβεν

ἑαυτὴν μῆνας πέντε. Was der Verfasser mit der Bemerkung, daß Elisabet sich 5 Monate verborgen habe, bezwecken wollte, läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Jedenfalls verbarg sie dadurch den Zustand ihrer Schwangerschaft vor den Menschen, der also erst im sechsten Monate allgemein bekannt werden konnte. Hiermit scheint es zusammenzuhängen, daß die folgende Mariageschichte V. 26—56, die Proklamierung der Maria als Messiasmutter durch Gabriel und Elisabet, mit der vorhergehenden eng verknüpft wird durch die chronologische Notiz ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ: Im sechsten Monat der Schwangerschaft der Elisabet, da sie ihren gesegneten Zustand der Welt offenbarte und in Folge davon die Glückwünsche ihrer Freunde und Verwandten entgegennehmen konnte, ereignete sich die Verkündigung des Engels an Maria, die ihr sofort beim Besuch der Elisabet zum zweiten Male wunderbar entgegenklang. Wenn nun aber V. 24—26 vollkommen ausreicht zur Begründung des Besuchs der Maria bei Elisabet, dann ist es immerhin merkwürdig, daß Gabriel in V. 36 die Schwangerschaft Elisabets der Maria mitteilt, als etwas Neues; denn er zieht nicht bloß die wunderbare Tatsache, daß Elisabet in ihrem Alter noch schwanger geworden sei, heran als Parallele zu dem Wunder, das ihr verheißen ist, sondern berichtet auch, daß sie sich bereits im sechsten Monate befinde. So scheint diese Mitteilung des Engels das Motiv für den Besuch der Maria bei Elisabet zu wiederholen. Wir werden später sehen, wie V. 36 und 37 in noch anderer Beziehung Bedenken erregen. — Bei Elisabet bleibt Maria nach V. 56 gegen drei Monate, d. h. bis gegen die Geburt des Johannes. Die Geburt Jesu, des Kindes der Maria, wird dann C. 2 berichtet, ohne Angabe des bis dahin sich erstreckenden Zeitraumes. Die Erklärer aber bis zu den neuesten urteilen, die drei Monate des Aufenthaltes der Maria bei Elisabet bezeichneten das erste Drittel ihrer Schwangerschaft. Mithin lägen zwischen der Geburt des Täufers und Jesu nach Ansicht des Erzählers 6 Monate. Auf dieser Berechnung beruht die Distanz zwischen dem Weihnachtsfeste (25. Dezember) und dem Johannistage (24. Juni).

Ob wir damit wirklich den Sinn unsrer Erzählung richtig verstanden haben? Die Antwort darauf hängt zunächst ab von der Deutung der Szene im Hause der Elisabet. Noch J. Weiß bemerkt dazu: „Am wunderbarsten ist, daß nicht nur Elisabet die Mutter des Messias erkennt, sondern daß das Kind im Mutterleibe die Nähe seines Herrn fühlt und in frohlockende Erregung gerät." Auf den Wortlaut der Erzählung gründet sich diese Erklärung gewiß nicht; denn von der Gegenwart des noch ungeborenen Messias ist nirgends eine Andeutung zu

finden. V. 41 heißt es, als Elisabet den Gruß der eintretenden Maria vernommen, habe das Kind in ihrem Leibe gehüpft (ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς). Diese Begebenheit wird in V. 44 genau so von Elisabet wiederholt: ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου. Daß dieses Hüpfen des Kindes ein Gruß für den anwesenden Messias gewesen sei, findet sich noch nicht einmal im Protevangelium Jacobi C. 12, wo der vorliegende Text folgende charakteristische Ausführung erhält: ἰδοὺ γὰρ τὸ ἐν ἐμοὶ βρέφος ἐσκίρτησε καὶ εὐλόγησέ σε.

Dagegen scheint die abgewiesene Ansicht einen Halt zu haben an V. 42: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. Diese Worte scheinen vorauszusetzen, daß die Frucht des Leibes der Maria schon vorhanden gewesen sei. Das ist nun schon an sich unrichtig. Der Segen, mag er in der Form des Wunsches oder, wie offenbar hier, in der Form der Anerkennung des tatsächlich Vorhandenen ausgesprochen werden, kann sich ebenso wie auf das Gegenwärtige auch auf das Zukünftige beziehen. Deut 28, 1ff. wird Israel verkündigt, wenn es der Stimme seines Gottes gehorche, würden an ihm sich die folgenden Segnungen verwirklichen: εὐλογημένος σὺ ἐν πόλει, καὶ εὐλογημένος σὺ ἐν ἀγρῷ· εὐλογημένα τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας σου, καὶ τὰ γενήματα τῆς γῆς σου, τὰ βουκόλια τῶν βοῶν σου καὶ τὰ ποίμνια τῶν προβάτων σου. Hier haben wir die genaue Parallele zu unsrer Stelle. Daß die gesegneten Leibesfrüchte, Feldfrüchte usw. in der Zeit des Ausspruchs des Segens noch nicht vorhanden waren, versteht sich von selbst. Aber das gilt auch von der Situation, in der Elisabet das Segenswort ausgesprochen hat. Wie schwer vollziehbar wäre die Vorstellung von einer bereits vorhandenen Leibesfrucht der Maria, da ihr erst unmittelbar vor dem Besuch bei Elisabet V. 31 verkündigt worden war: συλλήμψῃ ἐν γαστρί, ohne daß von einer Empfängnis die Rede gewesen, sodaß also bei Maria keinesfalls eine durch ihre Bewegungen sich kundmachende Leibesfrucht, kein eigentlicher καρπὸς τῆς κοιλίας vorhanden gewesen sein könnte, sondern nur der allererste Keim des werdenden Menschen. Wenn Elisabet die Leibesfrucht der Maria als gesegnet bezeichnet, so denkt sie dabei selbstverständlich an den von ihr zu gebärenden Messias. Dafür bleibt es sich völlig gleich, ob dieser durch göttlichen Beschluß der Maria als Sohn zugesprochen worden ist, oder ob bereits der erste zarte Anfang seines Lebens im Mutterschoß der Maria schlummert. Wenn Elisabet in V. 43 Maria bezeichnet als ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου, so ist der Ausdruck unter allen Umständen proleptisch zu verstehen und

vergleicht sich dem, daß Adam nach Gen 3, 20 sein Weib Eva nennt, was der Erzähler deutet als „Mutter aller Lebendigen", oder daß Röm 4, 17 die Stelle Gen 17, 5 so zitiert wird: πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά cε (sc. Ἀβραάμ). Die Bezeichnung als Messiasmutter hat den Sinn, daß die Maria nach Gottes Rat den Messias gebären wird, nicht aber, daß sie soeben in den Zustand der solcher Geburt vorausgehenden Schwangerschaft eingetreten ist. Wenn die Anrede der Elisabet an Maria nur eine Wiederholung der gleichen Worte im Engelgruß V. 28 ist,[1] so sind diese dort, wo die Schwangerschaft ausdrücklich als etwas Zukünftiges hingestellt wird (V. 31: ἰδοὺ cυλλήμψῃ ἐν γαστρί), doch zweifellos gebraucht mit Rücksicht auf das, was der göttliche Wille für Marias Zukunft bestimmt hatte. Damit ist angegeben, in welchem Sinne V. 42f. aufzufassen ist. Daß Maria vom Schriftsteller damals bereits als schwanger vorgestellt worden sei, ist also aus diesen Worten keinesfalls zu gewinnen.

Dagegen sprechen nun auch weitere Züge. Davon, daß Elisabet die Erfüllung der ihr gewordenen Verheißung zu erleben begann, berichtet ausdrücklich 1, 24: μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας cυνέλαβεν Ἐλιcάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ. Eine ähnliche Wendung in bezug auf Maria würde man vor V. 39 erwarten, wenn sie während ihres Besuches bei Elisabet bereits als schwanger vorgestellt sein sollte. Mehr noch: unter jener Voraussetzung ist es völlig unerklärlich, wie der Erzähler dazu gekommen sein sollte, 2, 5 noch einmal die Schwangerschaft der Maria zu berichten: cὺν Μαριὰμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, οὔcῃ ἐγκύῳ. War Maria bereits 1, 39 ff. als schwanger vorgestellt worden, so genügte vollkommen die 1, 57 (τῇ δὲ Ἐλιcάβετ ἐπλήcθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν) entsprechende Bemerkung 2, 6: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήcθηcαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν. Hält es der Erzähler aber für nötig, vor diesem Satze noch zu bemerken, Maria sei schwanger gewesen, so kann er nicht der Meinung gewesen sein, seine Leser müßten seine Erzählung 1, 39 ff. so verstanden haben, daß Maria damals bereits gesegneten Leibes gewesen.

Dagegen spricht endlich, daß, während 1, 24 von der Elisabet berichtet worden ist, sie habe sich nach ihrem Schwangerwerden 5 Monate lang in der Verborgenheit ihres Hauses gehalten, Maria unmittelbar nach

---

[1] Genügender Grund dafür, in V. 28 die Worte εὐλογημένη cὺ ἐν γυναιξίν als aus V. 42 herübergenommen zu streichen, ist nicht vorhanden. Zu der überwiegenden äußeren Bezeugung kommt, daß die Antwort der Maria in V. 29 besser motiviert ist bei Beibehaltung jener Worte. Eine Streichung konnte aus der Erwägung stammen, daß die Bezeichnung Marias als γυνή erst nach ihrer Empfängnis am Platze sei.

ihrer Empfängnis ihr Haus verlassen und 3 Monate in der Fremde zugebracht haben sollte. Man sagt wohl, sie habe das Bedürfnis gefühlt, von der ihr gewordenen Botschaft der Elisabet Mitteilung zu machen. Allein davon steht nicht die leiseste Andeutung im Texte; das Motiv dafür findet sich vielmehr, wie oben bereits bemerkt ist, in 1, 24—26 angedeutet. Aber eben dieses macht es ganz unwahrscheinlich, daß sich Maria in demselben Zustande befunden habe wie Elisabet. Auch hier hat die weiterbildende Sage im Protevangelium Jacobi C. 12 offenbar unter dem Einfluß ähnlicher Empfindungen auch von Maria ein solches Sichverbergen ausgesagt, es aber erst auf den Besuch bei Elisabet folgen lassen: ἐποίηϲε δὲ τρεῖϲ μῆναϲ πρὸϲ τὴν Ἐλιϲάβετ, καὶ ἀπῆλθεν εἰϲ τὸν οἶκον αὐτῆϲ. ἡμέρα δὲ καὶ ἡμέρα ἡ γαϲτὴρ αὐτῆϲ ὠγκοῦτο, καὶ ἔκρυβεν ἑαυτὴν ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰϲραήλ.

Der eigentliche Grund, weshalb man annimmt, daß Maria im Hause der Elisabet als schwanger erschienen sei, liegt nicht in dem Wortlaut der Erzählung vom Besuche der Maria, sondern in der vorangehenden Geschichte von der Botschaft Gabriels an Maria. Hier heißt es V. 34f., daß die Jungfrau durch Wirkung heiligen Geistes schwanger werden sollte, und diesen Akt hat die alte Exegese durch das Wort des Engels bewirkt sein lassen, während andere an den Moment dachten, wo Maria sich bereit erklärt hatte, an sich den Willen Gottes geschehen zu lassen, V, 38. Ein irgendwie durchschlagender Grund, die Wirkung des heiligen Geistes nicht später eintreten zu lassen, ist nicht zu erkennen. Aber wichtiger noch ist, daß für alle diese Reflexionen die Voraussetzung fehlt, sofern die vom Herausgeber des 3. Evangeliums vorgefundene Geburtsgeschichte Jesu überhaupt nichts von einer Jungfraugeburt gewußt hat.

Es wird nötig sein, den Beweis für diese Behauptung noch einmal mit aller Deutlichkeit zu erbringen, um die Resultate der chronologischen Betrachtungen völlig sicher zu stellen.

Zunächst ist klar, daß die Botschaft Gabriels an Maria V. 30—33 nichts von jungfräulicher Geburt weiß, sondern sie geradezu ausschließt. Man vergleiche: ἰδοὺ ϲυλλήμψῃ ἐν γαϲτρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέϲειϲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰηϲοῦν. οὗτοϲ ἔϲται μέγαϲ καὶ υἱὸϲ τοῦ ὑψίϲτου κληθήϲεται, καὶ δώϲει αὐτῷ κύριοϲ ὁ θεὸϲ τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸϲ αὐτοῦ, καὶ βαϲιλεύϲει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰϲ τοὺϲ αἰῶναϲ, καὶ τῆϲ βαϲιλείαϲ αὐτοῦ οὐκ ἔϲται τέλοϲ. Nachdem zuvor V. 27 berichtet worden war, Maria sei verlobt gewesen ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωϲήφ, ἐξ οἴκου Δαυείδ, ist doch die Rede des Engels nicht anders zu verstehen, als daß Maria durch Joseph

schwanger werden solle, zumal durch ihn, den Davididen, Marias Sohn den David als seinen πατήρ bezeichnen konnte. An der Tatsache läßt sich nicht rütteln, daß von der Maria Geschlecht in unsern Erzählungen nie die Rede ist, während Josephs Davidssohnschaft nicht bloß 1, 27, sondern auch 2, 4 ausdrücklich und geflissentlich hervorgehoben wird. Ebenso geflissentlich wird aber auch die Davidssohnschaft Jesus als des Messias hervorgehoben: 1, 32. 69. 2, 11. Unter diesen Umständen ist das Schweigen über die Herkunft der Maria ein argumentum e silentio gegen die jungfräuliche Geburt von stärkster Art. Daß υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται V. 32 nicht dafür spricht, weiß jeder Leser von Psalm 2, 7. Aber auch die Anspielung an Jes 7, 14 (ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήμψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ) in V. 31: ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, hat nicht den Sinn eines wirklichen Zitates. Vor allem aber ist es unberechtigt, dieser Stelle denselben Sinn zu geben, der ihr in Mt 1, 22f. aufgezwungen ist. Daß die Anschauung von der jungfräulichen Geburt nicht in Jes 7, 14 ihren Ursprung hat, sondern in diese Stelle erst hineingedeutet ist von der auf heidenchristlichem Boden gewachsenen Vorstellung aus, hat uns Usener doch wohl ein für allemale klar gemacht. Weder der Grundtext, der überhaupt nur von einer jungen Frau redet (עַלְמָה), noch die Exegese der Synagoge weiß in Jes 7, 14 etwas von einer Jungfraugeburt. Mithin kann die Anspielung an diese Stelle in einem Zusammenhange, der geradezu jener Vorstellung widerspricht, sie nicht sicher stellen.

Nun ist aber davon ausdrücklich die Rede in 1, 35: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ· πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Hinge nicht unsere Frage so eng mit dogmatischen Interessen zusammen, man wäre sich wohl längst über 1, 34—37 einig geworden. Daß durch diese Verse auf das zarte Bild der Geschichte von der Botschaft Gabriels an Maria, rein ästhetisch betrachtet, ein entstellender Flecken gekommen ist, werden die meisten schlichten Bibelleser instinktiv empfinden. Daß die Maria, die V. 38 so demütig und keusch antwortet: ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου, γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου, sich an der Himmelsbotschaft nicht still habe genügen lassen, sondern dem Gabriel Anlaß gegeben, sich über den Vorgang einer Zeugung ohne Manneszutun zu verbreiten und den wunderbaren Vorgang durch Berufung auf die Schwangerschaft des erstorbenen Leibes der Elisabet plausibel zu machen, das bringt einen störenden Zug in die Erzählung. Die Einrede der Maria 1, 34:

πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, entspricht ganz derjenigen des Zacharias 1, 18: κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο; ἐγὼ γάρ εἰμι πρεσβύτης καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς. Aber während dieser 1, 20 eine Strafrede wegen seines Unglaubens erhält (καὶ ἰδοὺ ἔσῃ σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι ἄχρι ἧς ἡμέρας γένηται ταῦτα, ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου, οἵτινες πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν), so wird Maria 1, 45 wegen ihres Glaubens selig gepriesen: καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου. Es ist schwer, einzusehen, inwiefern Maria, was gläubige Annahme der Engelbotschaft betrifft, bei dem traditionellen Texte etwas vor Zacharias vorausgehabt haben sollte. Der offenbar von dem Erzähler gewollte Gegensatz zwischen dem skeptischen Zacharias und der demütig glaubenden Maria, kommt nur heraus, wenn die Einrede der Jungfrau 1, 34 und die ihr antwortende Engelrede 1, 35—37 späterer Zusatz sind. Dieses Urteil ist gänzlich unabhängig von der Stellung zur Frage nach der Jungfraugeburt. Von hier aus wird auch der Text des Cod. b verständlich, in dem Merx die älteste Form der Erzählung sehen möchte. Dort fällt der skeptische Einwand der Maria ganz fort; es schließt sich an die erste Engelrede unmittelbar die Antwort von V. 38 an, und dann erst folgt, durch kein anderes Wort der Jungfrau veranlaßt, die Darlegung des Engels in V. 35—37. Es ist merkwürdig, daß eine solche Tatsache auf unsere moderne Exegese so wenig Einfluß ausgeübt hat.

Der skeptische Einwand der Maria 1, 34 unterliegt aber noch weiteren Bedenken: Die Begründung der Frage πῶς ἔσται τοῦτο durch ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω entspricht weder der Engelbotschaft noch dem, was 1, 27 der Erzähler über Maria und ihr Verhältnis zu Josef berichtet hat. Der Zweifel an der Möglichkeit, daß Maria die Mutter des großen Königs der messianischen Endzeit werde, erklärt sich doch daraus, daß Maria und Josef aus kleinen Verhältnissen und keine Glieder einer regierenden Familie waren, nicht aber daraus, daß Maria keinen Mann erkennt. Diese Tatsache kann nur den Übergang bilden sollen zu dem Bericht, daß Maria ohne Manneszutun aus Wirken des heiligen Geistes einen Sohn gebären werde. Daß Maria keinen Mann erkennt, reimt sich nun aber nicht damit, daß der Erzähler 1, 27 sie bezeichnet hatte als παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, es müßte denn mit diesen Worten ausgedrückt sein sollen, daß die Jungfrau Maria dem frommen Greise Josef übergeben worden sei, damit er ihre Jungfrauschaft bewahre. Das präsentische „da ich einen Mann nicht erkenne", kann nichts anderes bedeuten, als was die katholische Exegese darin findet, daß Maria über-

haupt sich des geschlechtlichen Verkehres enthalte; denn nur von diesem Gedanken, nicht von dem, daß Maria sich bis jetzt vom Umgange mit einem Manne frei gehalten hat, ergibt sich der Schluß, daß die in einer nicht näher bestimmten Zukunft erwartete Geburt eines Kindes von ihr etwas Unbegreifliches sei. Der Gedanke an eine ewige Jungfrauschaft der Maria ist aber ebensowenig vereinbar mit 1, 27, wo sie als dem Josef zur Ehe verlobt bezeichnet wird, als mit 2, 5, wo sie nach dem ältesten Texte geradezu als Josefs γυνή auftritt.[1]

Die Richtigkeit dieser Erwägungen wird durch die apokryphischen Evangelien bestätigt, in denen der Frage der Maria eine charakteristisch verschiedene Engelrede vorausgeht. So heißt es im Protevangelium Jacobi C. 11: Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ, und Maria antwortet fragend: εἰ ἐγὼ συλλήψομαι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος, καὶ γεννήσω, ὡς πᾶσα γυνὴ γεννᾷ; Die ganze Weissagung vom Messias ist geschwunden, und das Interesse für die Jungfraugeburt bestimmt alles. Noch instruktiver ist die entsprechende Partie aus dem Evangelium de nativitate s. Mariae, C. 9: Ne timeas, inquit, Maria, quasi aliquid contrarium tuae castitati hac salutatione praetexam. Invenisti enim gratiam apud dominum, quia castitatem elegisti. Ideoque virgo sine peccato concipies et paries filium. Hic erit magnus, quia dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrae. Et filius altissimi vocabitur, quia qui in terris nascitur humilis, in coelo regnat sublimis. Et dabit illi dominus deus sedem David patris eius, et regnabit in domo Iacob in aeternum, et regni eius non erit finis. Ipse quippe rex regum et dominus dominantium est, et thronus eius in saeculum saeculi. His angeli verbis virgo non incredula, se modum scire volens respondit: quomodo istud fieri potest? Nam cum ipsa virum juxta votum meum numquam cognosco, quomodo sine virilis seminis incremento parere possum. Der messianische Teil der Engelrede (Lc 1, 30—33) ist nicht gefallen; aber ihm gehen die Ausführungen über die jungfräuliche Geburt voran, an die dann Maria in ihrer Antwort direkt anknüpft in einer Weise, bei der von dem keuschen Zauber der Situation in Lc 1, 38 nicht das Geringste erhalten ist. Von dem Unterschied der Stimmung in dem biblischen und dem apokryphischen Berichte erhält man einen charakteristischen Eindruck bei dem Vergleich der Worte Lc 1, 38: εἶπεν δὲ Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη

[1] Vgl. A. Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift erläutert S. 189 f.

κυρίου, mit: tunc Maria manibus expansis et oculis ad coelum levatis dixit: ecce ancilla domini; neque enim dominae nomine digna sum. Das ἄνδρα οὐ γινώσκω wird vom Gelübde ewiger Keuschheit verstanden, und eben darauf beruht die Befähigung der Maria zur Empfängnis aus heiligem Geist. Interessant ist, wie der Verfasser beflissen ist, von der Frage der Maria den Schein des Unglaubens abzuwehren: ein deutlicher Beweis für das gute Recht unserer oben angestellten Beurteilung von 1, 34 in Verhältnis zu 1, 18. Hier hat man den konsequenten Versuch, die in Lc 1 unorganisch nebeneinander stehenden Züge zu einem einheitlichen Berichte zu verarbeiten. Dasselbe erkennt man an der Form, in der Justin M. in apol. 1, 33 die Anrede des Engels an Maria reproduziert: ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.

Auf Grund dieser Ausführungen kann man Lc 1, 34f. nur beurteilen als einen Zusatz des Herausgebers des Evangeliums auf Grund von Berichten über die Geburt Jesu, die, wie der in Mt 1, 18—25, auf der Annahme von der Empfängnis Marias durch heiligen Geist beruhen. Es fragt sich nur, ob nicht auch V. 36f. zu diesem Zusatz gehört. Ich glaube, daß es sich so verhält. Denn es handelt sich auch dort um einen Fall wunderbarer Geburt, durch den der Maria das ihr geweissagte Wunder der jungfräulichen Geburt plausibel gemacht werden soll. Für das Maria in V. 30—33 in Aussicht gestellte Geschick, Mutter des Messias zu werden, war der Hinweis darauf, daß Elisabet noch in ihrem Alter von dem alten Zacharias schwanger geworden sei, ohne Bedeutung. Etwas anders wäre es gewesen, wenn ihr verkündigt worden wäre, das Kind, das Elisabet unter ihrem Herzen trage, sei seinem Vater durch Engelsbotschaft mit den Worten charakterisiert worden: προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ (τοῦ κυρίου) ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλεία, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον. Daraus hätte sich mindestens ergeben, daß Gott jetzt mit der Sendung des Messias Ernst mache, sodaß man allen Grund habe, die Davidssöhne darauf anzusehen, wer von ihnen Messias zu werden verspreche. Da Reflexionen solcher Art in 1, 36f. nicht vorliegen, und da diese Verse vorzüglich zur Erläuterung von 1, 34f. dienen, so wird man den ganzen Abschnitt 1, 34—37 als späteren Zusatz von der Hand des Herausgebers des Evangeliums anzusehen haben.

Gehört nun aber die ganze Ausführung über die jungfräuliche Geburt nicht der Originalschrift an, sondern ist ein Zusatz, wie das ὡς ἐνομίζετο

Lc 3, 23 in der lukanischen Genealogie Jesu, so bleibt nicht der geringste Anhalt dafür bestehen, daß der Erzähler der Meinung gewesen, die Empfängnis der Maria falle vor ihren Besuch bei Elisabet. Von allem zuvor namhaft Gemachten abgesehen, ist es bei dem Weibe des Josef ohne weiteres ausgeschlossen, daß sie die drei ersten Monate ihrer Ehe bei Elisabet zugebracht habe, und daß sie dann zurückgekehrt sei εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς; 1, 56. Wenn es 1, 40 von der Maria hieß: εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ, so konnte sie als Weib des Joseph nicht zurückkehren εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, sondern nur εἰς τὸν οἶκον τοῦ Ἰωσήφ.

Das Resultat unsrer Untersuchung ist also dieses, daß sich aus den chronologischen Daten für die Schwangerschaft der Elisabet, 1, 24. 26. 56 überhaupt kein Schluß gewinnen läßt für die Zeit der Schwangerschaft der Maria und der Geburt Jesu. Die Behauptung, nach der Ansicht des Verfassers der Kindheitsgeschichte falle die Geburt Jesu gerade ein halbes Jahr später als die des Johannes, ist unhaltbar. Allermindestens beträgt der Zwischenraum neun Monate. Aber in C. 1 liegt kein Grund vor, nicht noch über diesen Zeitraum hinauszugehen. Es wird sich fragen, ob sich nicht aus C. 2 andere chronologische Anhaltspunkte ergeben.

Die Geschichte von der Geburt Jesu beginnt 2, 1 mit dem chronologischen Datum: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Uns interessiert daran zunächst das Verhältnis zu den chronologischen Daten im ersten Kapitel. Es wird zu diesem in Beziehung gesetzt durch die Worte ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις. Die Wendung ist eine sehr allgemeine; immerhin wird man sich zu fragen haben, woran der Erzähler bei „jenen Tagen" gedacht hat. Meistens nimmt man an, er knüpfe mit 2, 1 wieder an 1, 5 an: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας. Allein das müßte doch irgendwie angedeutet sein. Wenn der Erzähler „jene Tage" näher kennzeichnet durch das vom Kaiser Augustus ausgegangene Besteuerungsgebot, so haben wir keinen Anlaß anzunehmen, er habe — wenn er nicht ausdrücklich das Gegenteil behaupte — diese Zeit als die des Herodes angesehen. Richtiger ist es, wenn man sagt, der Erzähler weise mit ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις zurück auf die vorhergehende Erzählung. Allein diese spielt sich nicht in einem eng begrenzten Zeitraum ab. Freilich, wenn die drei letzten Monate der Schwanger-

schaft der Elisabet mit den drei ersten der Maria zusammenfallen, so ist zwischen dem durch die chronologische Notiz 1, 5 festgesetzten Zeitpunkt und dem Ausgang des Ediktes des Augustus, das für Joseph und Maria der Anlaß zur Reise nach Bethlehem wurde, etwa der Zeitraum von einem Jahre anzunehmen. Anders steht die Sache, wenn in C. 1 von dem Beginn der Schwangerschaft der Maria, ja, von dem Vollzug ihrer Heirat mit Joseph noch garnicht die Rede gewesen ist. Da kann sich der Zeitraum, über den in 1, 5—80 berichtet worden ist, über Jahre erstrecken. Und tatsächlich tut er das, auch abgesehen von den eben gemachten Bemerkungen. Nicht mit dem Berichte von der Beschneidung des Johannes und den bei dieser Gelegenheit stattgehabten Ereignissen schließt das Kapitel, sondern mit der Entwickelung des Kindes und seinem Aufenthalte in der Wüste; V. 80: τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ. Diese Zeit kann bei Feststellung des Sinnes von ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις umsoweniger außer Anschlag gebracht werden, als sie unmittelbar vor 2, 1 genannt wird, der Erzähler an sie also gerade zuerst gedacht haben muß.

Daraus würde sich dann zuerst ergeben, daß der aus C. 1 herausgelesene Altersunterschied von einem halben Jahre zwischen Johannes und Jesus eine Illusion war. Wie weit die 1, 80 beschriebene Entwickelung des Kindes Johannes fortgeschritten war, als Jesus geboren wurde, läßt sich aus der allgemeinen Darstellung nicht entnehmen. Jedenfalls reimt sich die Annahme eines größeren Altersabstandes Jesu von dem Täufer ausgezeichnet mit der Darstellung in den folgenden Kapiteln, in denen Johannes Jesus gegenüber als der ältere Mann erscheint.

Wichtiger noch ist der Schluß, daß unter diesen Umständen schlechterdings kein Grund vorliegt zur Annahme, der Erzähler habe für die chronologische Notiz 2, 1 noch eine Nachwirkung derjenigen von 1, 5 angenommen. Im Gegenteil, wie die Anknüpfung an die Ereignisse der Weltgeschichte in 3, 2 ohne weiteres einen neuen Abschnitt einleitet, so auch das gleiche Vorgehen in 2, 1, ohne daß ausdrücklich hätte gesagt werden müssen, Herodes sei einige Zeit nach der Geburt des Johannes gestorben, und der römische Kaiser bestimme jetzt über das jüdische Land. Der Name Augustus tritt an die Stelle des Namens Herodes. Das ist doch deutlich und für die Zwecke des Erzählers auch ausführlich genug geredet. Es würde nicht so leicht jemand an dem Gedanken gehalten haben, der Verfasser von Lc 2 sei der Ansicht, die von ihm berichteten Erzählungen hätten sich unter der Regierung des

Herodes ereignet, wenn nicht die Vorgeschichte des 1. Evangeliums ganz und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Bedingtseins durch Herodes entworfen wäre.

Daß eine Harmonistik um jeden Preis sich nicht dazu versteht, die Ansicht des Verfassers von Mt 2 über die Geburt Jesu zur Zeit des Königs-Herodes bei dem lukanischen Bericht fallen zu lassen, ist begreiflich. Daß aber die Vertreter rein historischer Kritik denselben Standpunkt festhalten, ist mir unverständlich. Wie grundverschieden die beiden Vorgeschichten sind, hat sich bereits bei der Frage nach der jungfräulichen Geburt herausgestellt. Andererseits ist in den kritischen Kreisen ja auch keine Meinungsverschiedenheit darüber, daß eine Kombination der Geschichten von Mt 2 und Lc 2 eine Unmöglichkeit ist. Wie reimt sich die Geschichte von der Feindschaft des Herodes gegen den neugeborenen König, vom Kindermord in Bethlehem, von der Flucht nach Egypten und der durch die Furcht vor Archelaos bedingten Übersiedelung der heiligen Familie von Bethlehem nach Nazareth mit dem ungestörten Aufenthalte der aus Anlaß der Schätzung von Nazareth nach Bethlehem gewanderten Familie in Judäa, mit ihrem Besuch im Tempel zu Jerusalem sechs Wochen nach der Geburt Jesu und der unmittelbar daran sich anschließenden Heimkehr nach Nazareth? Es liegen hier zwei absolut unvereinbare Berichte vor. Die Punkte, an denen die Unvereinbarkeit am grellsten hervortritt, sind eben die, wo bei Matthäus die Ereignisse deutlich bedingt sind durch Herodes, bezw. durch Archelaos. Und nun soll man sich einreden, der Verfasser von Lc 2 gehe von derselben historischen Voraussetzung aus? In diese Anschauung kann ich mich nicht hineinfinden. Und noch weniger dahinein, daß man an einem der charakteristischen Differenzpunkte — nach Matthäus wohnen Joseph und Maria in Bethlehem, nach Lukas machen sie nur aus Anlaß der Schatzung des Augustus eine Reise dorthin — den Berichterstatter von Lc 2 anklagt, daß er die geschichtlich unhaltbare Ansicht vertrete, Augustus hätte bei Lebzeiten des Herodes sich einen Eingriff in die Steuerangelegenheiten eines rex socius erlaubt. Freilich, wenn man den Inhalt von Mt 2 gleichsetzt mit der „Überlieferung der palästinensischen Christen um 60—70" oder gar ihn ohne weiteres als „die christliche Überlieferung" bezeichnet (Zahn), so könnte man darüber stutzig werden, daß diese von dem Verfasser von Lc 2 ignoriert sein sollte. Doppelt verwunderlich wäre dies, da die ganze apokryphische Evangelienliteratur von Matthäus die Verknüpfung der Geburt Jesu mit der Person des Herodes übernommen hat. — Somit werden wir hier eben nicht vor

der ältesten Tradition stehen und haben keinen Anlaß, in Lukas die Überlieferung des Matthäus hineinzuinterpretieren.

Die ungünstige Beurteilung der Notiz von der Schatzung des Augustus, die der Anlaß für die Geburt Jesu in Bethlehem geworden, hängt ganz wesentlich von der Voraussetzung ab, daß der Verfasser von Lc 2 dieses Ereignis in die Lebenszeit des Herodes gelegt habe. Die Sätze, die Schürer[1] über die drei wichtigsten von seinen fünf Kapiteln über „Die Schatzung des Quirinius" gesetzt hat — „Ein römischer Census konnte überhaupt in Palästina zur Zeit des Königs Herodes nicht vorgenommen werden; Josephus weiß nichts von einem römischen Census in Palästina zur Zeit des Herodes; ein unter Quirinius gehaltener Census konnte nicht in die Zeit des Herodes fallen, da Quirinius bei Lebzeiten des Herodes niemals Statthalter von Syrien war" — scheinen auch mir unwidersprechlich zu sein. Aber ihre Behauptung wird gegenstandslos, wenn Lc 2 überhaupt nichts von einer Schatzung zur Zeit des Herodes berichtet.

Bei dieser Sachlage ist es die Notiz 2, 1 wohl wert, noch einmal ohne Voreingenommenheit auf ihren geschichtlichen Wert geprüft zu werden. Es scheint mir nicht gerade eine Äußerung besonderer Billigkeit zu sein, wenn man das ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην so besonders scharf betont und urteilt: „Von einem allgemeinen Reichscensus zur Zeit des Augustus weiß die Geschichte sonst nichts." Ganz recht. Aber will man dem Erzähler wirklich zutrauen, daß er hier von einem allgemeinen Reichscensus habe berichten wollen? Etwas Hyperbolisches haftet jenen Worten unter allen Umständen an, da ἡ οἰκουμένη ja nicht das römiche Reich, sondern die bewohnte Erde bedeutet. Solche Hyperbeln erhalten ihre selbstverständlichen Beschränkungen durch den Zusammenhang. Man sagt nun, die Beschränkung von ἡ οἰκουμένη auf die von den Römern beherrschte Welt sei durch den Hinweis auf den Kaiser Augustus von selbst gegeben. Das scheint mir voreilig geurteilt, da in V. 2 die Schatzung bestimmt wird nach der Zeit, wo Quirinius Prokurator von Syrien war. Das spricht doch wohl dafür, daß der Verfasser trotz πᾶσα ἡ οἰκουμένη an ein Ereignis gedacht hat, das von Augustus veranlaßt, den Statthalter von Syrien anging, bezw. das ganze unter seine Botmäßigkeit gefallene Land, das von Herodes beherrscht gewesen war. Nun wäre dafür allerdings πᾶσα ἡ οἰκουμένη ein ganz unpassender Ausdruck. Aber wenn Wellhausen und Nestle

[1] Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I. 2. Aufl. S. 426 ff.

mit Recht auf eine aramäische Grundlage des Lukasevangeliums hingewiesen haben,[1] so dürfte bei dem überaus stark hebraisierenden Charakter der Vorgeschichte hier diese Annahme vor allem ein Recht haben. Nun gibt die Septuaginta oft אֶרֶץ durch οἰκουμένη wieder (vgl. z. B. Jes 10, 23. 13, 5. 9. 14, 26. 23, 17. 24, 1. 37, 16. 18). Andererseits wird oft γῆ nicht von der ganzen Erde, also im Sinne von οἰκουμένη, gebraucht, sondern von dem in Frage kommenden Lande. So heißt es Lc 4, 25 von der Dürre zur Zeit des Elia: ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ, ὡς ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν. Diese Worte hat man wiederholt auf die ganze Erde gedeutet, während sie sich doch offenbar nur auf das ganze Land beziehen (vgl. 1 Reg 17, 7; auch Lc 23, 44). Hat nun in dem aramäischen Original von Lc 26 אֶרֶץ gestanden, so konnte wohl die Erwähnung des Augustus in V. 1 den Übersetzer auf die Wahl des Ausdrucks οἰκουμένη bringen, während er hätte übersetzen sollen πᾶσαν τὴν γῆν. Zufällig liest auch der sinaitische Syrer „die ganze Erde", während Delitzsch in seiner hebräischen Übersetzung gesetzt hat: אֶת־כָּל־יֹשְׁבֵי תֵבֵל. — Vielleicht steht es mit der Stelle Act 11, 28 (Ἄγαβος ἐσήμανεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου) nicht anders. Unter diesen Umständen scheint es mir ein sehr gewagtes Stück, auf Grund des ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην gegen den Verfasser der Vorgeschichte den Vorwurf zu erheben, er hätte hier von einem allgemeinen Reichscensus geredet und zeige sich somit geschichtlich nicht unterrichtet.

Freilich, bei der Annahme, daß der Erzähler von einer Steuer für das ganze jüdische Land, bezw. das ehemalige Herrschaftsgebiet des Königs Herodes, habe berichten wollen, scheinen sich die Schwierigkeiten nicht zu vermindern. Nach traditioneller, auf den Bericht des Josephus zurückgehender Annahme, hat die Schatzung des Quirinius im Jahre 6/7 n. Chr. stattgefunden, d. h. nach der Absetzung des Archelaos. Sie konnte sich da aber nur auf das nun unter unmittelbare römische Verwaltung kommende Gebiet des Ethnarchen, Judäa, Samaria und Idumäa, beziehen, nicht auf das ganze Reich, speziell nicht auf das unter der Regierung des Herodes Antipas stehende Galiläa. Der Ausdruck des Lukas weist also auf eine Zeit hin, wo das ganze jüdische Reich von einer Censusmaßregel des römischen Kaisers getroffen werden

[1] Vgl. J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 35 ff., E. Nestle, Eine semitische schriftliche Quelle für Matthäus und Lukas: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VII, 260 f.

konnte. Dafür ist nur an die Zeit nach des Königs Herodes Tode zu denken, wo Rom die Teilung des Reiches unter Archelaos, Antipas und Philippus ordnete.

Gegen das Datum der Schatzung als im Jahre 6/7 n. Chr. protestiert auch Lc 3, 23. Dort heißt es von Jesus, nachdem er vom Johannes getauft war: καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα. Lc 3, 1 tritt der Täufer auf ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, also im Jahre 28/29 n. Chr. Geht man nun für die Taufe Jesu auch bis zum Jahre 30 hinab, so kommt, von 6/7 n. Chr. an gerechnet, für Jesus ein Alter von höchstens 24 Jahren heraus, wofür doch der Ausdruck in Lc 3, 23, selbst bei stärkster Betonung des ὡσεί, nicht zutreffend wäre. Mit der Annahme, Lukas vertrete dieselbe Ansicht wie Matthäus, wonach Jesus einige Zeit vor dem Tode des Herodes (4 v. Chr.) geboren ist, läßt sich Lc 3, 23 ebensowenig vereinigen, da man von dort aus etwa zu einem Alter von 35 Jahren käme. Lc 3, 23 stimmt also insofern gewiß mit Lc 2, als beide Male die Geburt Jesu nach dem Tode des Herodes angesetzt wird.

Dagegen sprechen auch die beiden Personen nicht, deren Namen bei Lukas in Verbindung mit der Schatzung erscheinen, Quirinius und Judas der Galiläer. Daß Quirinius bereits in den Jahren unmittelbar nach des Herodes Tode Statthalter von Syrien war, steht fest,[1] auch wenn Josephus nichts davon berichtet. Ob er später (in den Jahren 6ff. n. Chr.) denselben Posten noch einmal bekleidete, kann hier nicht untersucht werden; jedenfalls würde der Ausdruck Lc 2, 2: αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου, auf die erste Zeit des Quirinius hinweisen.

Auch in Act 5, 37 geschieht der Schatzung Erwähnung: ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ· κἀκεῖνος ἀπώλετο, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν. Da Judas nach der wiederholten Angabe des Josephus aus der Gaulanitis, aus Gamala, stammte, so weist die Bezeichnung ὁ Γαλιλαῖος hier offenbar auf den Ort seiner Taten, Galiläa, hin. Somit scheint es sich bei der ἀπογραφή, die seinen Aufstand veranlaßte, um eine Maßregel zu handeln, die sich, gerade wie die Schatzung in Lc 2, auch auf Galiläa bezog. Eine solche ist aber im Jahre 6/7 n. Chr. undenkbar, da Galiläa damals unter der Regierung des Herodes Antipas stand. Das Gewicht des Zusammenstimmens von Lc 2 und Act 5 wird doppelt stark, wenn

[1] Vgl. Schürer I, 260.

man in Betracht zieht, daß der Verfasser der Vorgeschichte Jesu Lc 1 f. schwerlich mit dem von Act 5 identisch ist.

Somit stimmen alle lukanischen Berührungen unsrer Frage darin zusammen, daß die Geburt Jesu in die Zeit der Wirren nach dem Tod des Herodes falle, und daß eben dort die Schatzung des Quirinius zu finden sei.

Dagegen erhebt sich nun das Zeugnis des Josephus. Von einer Prokuratur des Quirinius über Syrien um 4—1 v. Chr. berichtet er nicht. Das bedeutet nichts, da sie durch römische Quellen feststeht. Von einem Auftreten Judas des Galiläers nach dem Tode des Herodes erzählt dagegen auch Josephus Ant. 17, 10, 5; Bell. Jud. 2, 4, 1, ganz detailliert und mit einer Schilderung, die sich in allen charakteristischen Punkten mit Act 5 berührt. Aber derselbe Judas erscheint noch einmal in der Zeit nach des Archelaos Absetzung in Judäa: Ant. 18, 1, 1; Bell. Jud. 2, 8, 1, und zwar so, daß er wie eine unbekannte Person neu eingeführt wird. Was von ihr berichtet wird, ist, verglichen mit dem ersten Bericht, ganz schattenhaft und keine wirkliche Parallele zu Act 5: er reizte das Volk zum Aufstand und Abfall, indem er es für verächtlich erklärte, wenn es den Römern Steuern zahlen und neben Gott andere Herren dulden wollte. Von einem Erfolge dieser Tätigkeit und von blutiger Unterdrückung eines Aufruhrs, wie Ant. 17, 10, 5 und Act 5 davon die Rede ist, weiß Josephus hier nichts zu berichten. Die merkwürdige Dublette eines zweimaligen Auftretens des Judas besitzt eine nicht minder merkwürdige Parallele an dem zweimaligen Erscheinen des Hohenpriesters Joazar. Nach Josephus Ant. 17, 6, 4 wurde dieser von Herodes kurz vor seinem Tode an Stelle des Matthias zum Hohenpriester eingesetzt, nach Rückkehr des Archelaos von Rom aber auf Anklage des gegen ihn revoltierenden Volkes wieder abgesetzt: Ant. 17, 13, 1. Nach Ant. 18, 1, 1 tritt, ohne Andeutung, daß eine bereits bekannte Person wieder erscheine, Joazar zum zweiten Male auf und beruhigt das Volk wegen der römischen Schatzung; nach Ant. 18, 2, 1 wird er dann aber wieder, veranlaßt durch die gegen ihn revoltierende Menge, von Quirinius seiner hohepriesterlichen Würde beraubt. Daß das seitens des römischen Beamten geschieht, dem er doch die besten Dienste geleistet, ist besonders auffällig.

Ich kann angesichts dieses merkwürdigen Dublettenpaares, zu dem Quirinius das dritte bilden würde, wenn seine Statthalterschaft um 4—1 v. Chr. von Josephus erwähnt worden wäre, mich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier dieselben Ereignisse zweimal berichtet worden sind. Dann kann aber nur der erste Bericht Vertrauen zu seiner geschicht-

lichen Sicherheit erwecken. Es ist anerkannte Tatsache, daß Josephus über den Zeitraum von des Herodes Tod (4 v. Chr.) bis zum Regierungsantritt des Herodes Agrippa (41 n. Chr.) ganz ungenügend unterrichtet und von schriftlichen Quellen verlassen gewesen ist. Es empfiehlt sich also von vornherein, den Berichten aus dieser Zeit mindestens mit so vieler Vorsicht zu begegnen, wie man sie den Schriften des Lukas gegenüber für selbstverständlich ansieht, in denen man doch auch Dubletten findet, die dem Herausgeber nicht zum Bewußtsein gekommen sind. Nun wird bei Josephus die Schatzung in Verbindung gebracht mit jenen Wiederholungen von Personen und Ereignissen aus der Zeit nach dem Tode des Herodes (Ant. 17, 13, 5. 18, 1, 2; 2, 1. 20, 5, 2. Bell. Jud. 2, 8, 1), somit muß man auch ihrer Datierung Bedenken entgegen bringen, zumal wenn die lukanischen Schriften an drei verschiedenen Stellen, die unter sich völlig selbständig dastehen, für die römischen Zensusanordnungen auf die Zeit um 4/3 v. Chr. und nicht auf 6/7 n. Chr. hinweisen. Es ist das Verdienst Zahns, den historischen Wert der Berichte des Josephus in der angegebenen Weise ins Licht gestellt zu haben, und je unbegreiflicher es mir ist, daß er auf diesem Wege zu dem Schlusse kommt, Jesus sei auch nach des Lukas Darstellung zur Zeit des Herodes geboren, und je peinlicher mir der Nebel ist, der bei ihm über dem historischen Wert von Lc 2 liegt, umso entschiedener muß ich aussprechen, daß ich seine Hauptbeobachtungen an Josephus zu widerlegen nicht imstande bin und mich nur darüber wundere, wie wenig sie in der theologischen Literatur berücksichtigt worden sind. Daß die lukanischen Berichte von Josephus abhängig seien und dessen Angaben nur in entstellter Form bringen, scheint mir ganz ausgeschlossen zu sein. Josephus aber ohne weiteres als den festen geschichtlichen Punkt anzunehmen und jede Abweichung von ihm von vornherein als mit den geschichtlichen Tatsachen streitend zu bezeichnen, dazu können doch eigentlich diejenigen nicht ihre Zustimmung geben, die mit Forschern wie Schürer ein mangelhaftes Unterrichtetsein des Josephus gerade über die Zeit nach der Absetzung des Archelaos annehmen.

Die Ungeschichtlichkeit der Darstellung des Lukas findet man weiter darin, daß nach V. 3 die Anfertigung der Steuerlisten nach Stämmen, Geschlechtern und Familien geschehen sei, was keinesfalls römischer Brauch und doch auch zur Zeit Jesu in Israel nicht mehr durchzuführen gewesen sei. Wir wissen zu wenig Sicheres über die Erhaltung der Stammeslisten,[1] als daß wir über letzteres ein sicheres Urteil abgeben

[1] Vgl. übrigens Euseb. hist. eccl. 1, 7, 13.

könnten. Eine Anbequemung an jüdische Sitte, wie sie gerade bei dem Abgabenwesen früher schon Cäsar geübt hatte, wäre sehr wohl denkbar, auch wenn sie mancherlei Unbequemlichkeiten mit sich brachte. Gerade wenn dieser Zensuserlaß nicht den definitiven Übergang des jüdischen Reiches in römischen Besitz einleitete, war eine Rücksichtnahme auf die jüdischen Gewohnheiten begreiflich. Aber freilich, so sehr man Anlaß hat, hier vor voreiligen Schlüssen zu warnen, so wenig sind wir doch auch imstande, die gegen 2, 3 erhobenen geschichtlichen Bedenken zu zerstreuen. Das ist ja aber auch gar nicht nötig, um die Sicherheit der Angaben in 2, 1f. zu retten. Man sollte vielmehr mit dem populären Charakter unsrer Erzählung rechnen, die für an sich ganz sichere Daten Erklärungen bietet, die in ihrer Allgemeinheit nicht richtig sind. Eine diese Eigenart des Berichtes berücksichtigende Kritik wird vor allem die Frage aufwerfen, ob für die Eintragung in die Steuerlisten denn überhaupt nie die Anwesenheit des zu Besteuernden in seiner Heimat ein Erfordernis gewesen. Damit wäre allerdings das Verbindungsband zwischen der Schatzung und Josephs Reise definitiv durchschnitten. Daß dem jedoch nicht so war, zeigt die bekannte Verfügung:[1] Is vero qui agrum in alia civitate habet, in ea civitate profiteri debet, in qua ager est; agri enim tributum in eam civitatem debet levare, in cujus territorio possidetur. Bei der Ansicht des Erzählers, daß Joseph Davidide gewesen, ist die Annahme, daß er in Judaea, im Gebiet Bethlehems irgendwelchen Besitz gehabt habe, doch nicht so unwahrscheinlich. Daß dieser Fall in V. 3 (καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν) verallgemeinert worden wäre, liegt auf der Hand. Aber wenn man den Verfasser so peinlich beim Worte nehmen will, so muß man ihm auch die Ansicht zuschieben, daß keiner der zu Schatzenden sich in seiner Heimat befunden hätte und somit eine sehr wunderliche Völkerwanderung entstanden wäre, wo die Wandernden jedesmal vor leere Häuser gekommen wären, da deren Besitzer sich ebenfalls auf der Wanderung befunden. Schränkt man den Sinn des Ausdrucks dahin ein, daß nur die in ihre Stadt gegangen seien, die nicht bereits in ihrer Heimat gesessen,[2] so ist es doch keine so viel weiter gehende Ungenauigkeit des Ausdrucks, wenn nur diejenigen in ihre Stadt gezogen sind, die dort Versteuerbares hatten. Die ganze Vorstellung von der Völkerwanderung nach Bethlehem hat man phantasiereich in V. 7 hineininter-

[1] Vgl. Schürer I, 430.

[2] Vgl. Syr. sin.: „Jeder Mensch aber ging, um aufgeschrieben zu werden, auch von seiner Stadt ging er zu seinem Orte, damit er dort aufgeschrieben würde."

pretiert. Wenn es dort von Maria heißt: ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι, so hat man daraus gemacht, die Herberge sei so überfüllt gewesen, daß Jesu Eltern in einem Stall hätten Zuflucht suchen müssen, wo denn das neugeborne Kind in eine Krippe gelegt worden sei. Aber von einer Herberge findet sich nichts, noch weniger von einer Übersiedelung in den Stall, sondern daß sie ἐν τῷ καταλύματι, in dem Hause, wo sie Aufnahme gefunden, für das Kind keinen anderen Platz gefunden, als den Futtertrog. Bei dem κατάλυμα scheint der Erzähler an ein Haus gedacht zu haben, das für die jetzt auf dem Felde befindlichen Heerden bestimmt war. Im Testament Hiobs[1] wird C. 40 vom Weibe Hiobs berichtet: καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὴν πόλιν εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἐπαύλην τῶν βοῶν αὐτῆς τῶν ἁρπασθέντων ὑπὸ τῶν ἀρχόντων οἷς ἐδούλευεν· καὶ περί τινα φάτνην ἐκοιμήθη. Einen solchen Wohnort hat auch wohl der Erzähler von Lc 2, 7 gemeint. Aber daß er hierdurch die durch die Schatzung veranlaßte Überfüllung habe schildern wollen, ist eben so verkehrt, wie anzunehmen, es habe zur Charakterisierung der Armut der Familie dienen sollen. Das Motiv ist offenbar kein anderes, als daß der Davidssohn in der Stadt, wo sein Urahn als Hirte gelebt, auch unter hirtlichen Verhältnissen und von Hirten begrüßt sein Leben beginnt; in der Krippe sollen die Hirten nach der Weisung des Engels 2, 12 den Messias suchen. Wie weit hierin Legendenbildung zu erkennen ist, ist eine andere Frage, von deren Beantwortung das Urteil über die geschichtlichen Daten, an die sie sich angeschlossen, unabhängig ist.

Ganz fremde Gedanken schiebt man ferner dem Erzähler unter, wenn man an V. 5 die Bemerkung knüpft, Lukas erwecke den Schein, als sei Maria um der Schatzung willen genötigt gewesen, mitzureisen; eine solche Nötigung habe aber bei einem römischen Census nicht vorgelegen, bei dem die Frauen nicht persönlich zu erscheinen brauchten. Diese Annahme ist schon deshalb unhaltbar, weil in der Vorgeschichte Maria überhaupt nicht als Davididin erscheint, sondern wohl nach altkirchlicher Überlieferung als Levitin vorgestellt ist.[2] Jene Deutung unsrer Stelle liegt freilich schon im sinaitischen Syrer vor; aber aus ihm erkennt man auch, wie dann der Text gelautet haben müsse: „und auch Joseph stieg von Nasrat, der Stadt Galiläas, nach Judäa zur Stadt Davids,

[1] J. Armitage Robinson, Texts and studies vol. V No. 1 p. 129.

[2] Vgl. 1, 36; auch meine Schrift Der Brief des Julius Africanus an Aristides S. 44f.

die Bethlehem genannt wird, er und Mariam, sein Weib, die schwanger war, damit sie dort aufgeschrieben würden, weil sie beide aus dem Hause Davids waren." Die vom griechischen Texte charakteristisch verschiedene Wortstellung des Syrers zeigt schon, daß die Worte σὺν Μαριὰμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, οὔσῃ ἐγκύῳ nicht, wie man gewöhnlich annimmt, mit ἀπογράψασθαι zu verbinden sind, sondern ein dem Bericht von dem Hinaufgehen des Joseph nach Bethlehem zum Zweck der Einschreibung nachträglich hinzugefügter Satz sind, der zu V. 6 überleiten soll: daß Maria gelegentlich der Anwesenheit Josephs in Bethlehem auch mit dort war, hatte zur Folge, daß ihr Kind in der Davidsstadt zur Welt kam. Auf die Frage, weshalb denn Joseph sein schwangeres Weib mit nach Bethlehem genommen habe, wenn dessen Anwesenheit zur Eintragung in die Steuerlisten nicht nötig gewesen, gibt es so viele Antworten, daß es keinen Sinn hat, sie hier zur gefälligen Auswahl vorzulegen.

Das Resultat unsrer Untersuchung der chronologischen Angabe in Lc 2, 1 ff. lautet dahin, daß wir es hier nicht mit den präzisen Angaben eines Chronisten zu tun haben, sondern mit einer volkstümlichen Erzählung, in der mit naiver Freiheit die sicheren Daten der Geschichte behandelt worden sind. Dabei hat sich jedoch herausgestellt, daß die geschichtlichen Ereignisse keineswegs eine radikale Umgestaltung erfahren haben. Die geschichtliche Möglichkeit einer bald nach des Herodes Tode von dem syrischen Statthalter Quirinius angeordneten Schatzung des ganzen jüdischen Landes ist ebenso zuzugeben, wie daß bei dieser Gelegenheit ein jung verheirateter Mann mit seinem schwangeren Weibe von Nazareth nach Bethlehem reiste und daß dieses hier mit ihrem ersten Kinde niederkam.

Aber es fragt sich nur, ob die bloße Möglichkeit sich in diesem Falle zur Wahrscheinlichkeit erheben läßt. Die kritische Theologie sieht hier durchweg eine absichtliche Geschichtskonstruktion: Sah die alte Christenheit in Jesus den Messias, so stand von vornherein seine Davidssohnschaft sowie seine Geburt in Bethlehem fest. War nun nach sicherer Überlieferung Jesus in dem galiläischen Nazareth aufgewaschen, so mußte auf irgend welche Weise doch wenigstens seine Geburt in Bethlehem möglich gemacht werden. Und das hat der Erzähler zuwege gebracht durch eine überaus „packende Kombination" der Geburtsgeschichte Jesu mit den Ereignissen der Weltgeschichte. „In diesem Zusammentreffen (der Reise des Joseph nach Bethlehem) liegt für den Erzähler das eigentliche Pathos der Geschichte. Für das jüdische Empfinden gab es nichts Gehässigeres als die Steuereinschätzung durch die Römer, denn sie war

das deutlichste und verletzendste Zeichen der Knechtschaft; und so hat denn auch die erste derartige Einschätzung den blutigen Aufstand des Galiläers Judas entfesselt. Wenn nun gerade dies demütigende Ereignis dazu führen mußte, daß der sehnlichst erwartete Messias in der alten Königsstadt geboren werden konnte, so ist das eine wunderbare Fügung, von der hier staunend erzählt wird. Der Kaiser Augustus selber muß ein Dekret erlassen, durch das die Erfüllung der Weissagung ermöglicht wird." (J. Weiß.)

Durch die Weihnachtspredigten sind uns diese Gedankengänge sehr geläufig geworden, und man kann es unsern Homileten nicht verdenken, wenn sie in ihrem Sinnen über die Weihnachtsgeschichte zu solchen Reflexionen geführt werden. Aber unsre Kritik wolle sich doch nur nicht in die Selbsttäuschung begeben, als ob jene Reflexionen auch die des Erzählers von Lc 2, 1—7 wären. Von einem „Pathos der Geschichte", von einer „wunderbaren Fügung, von der staunend erzählt wird", finde ich in jenem überaus simpelen und unpathetischen Berichte nicht die leiseste Spur. Man merkt dort nichts davon, daß die römische Schatzung etwas Gehässiges für die Juden war; nichts davon, daß Augustus mit seinen der Welt geltenden Dekreten in den Dienst Gottes zur Erfüllung seiner Messiasverheißungen getreten sei. Solche Gedanken sind ja dem Verfasser der lukanischen Schriften keineswegs fremd; vgl. Act 4, 27 f.: cυνήχθηcαν γὰρ ἐπ' ἀληθείαc ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά cου Ἰηcοῦν ὃν ἔχριcαc, Ἡρώδηc τε καὶ Πόντιοc Πειλᾶτοc cὺν ἔθνεcιν καὶ λαοῖc Ἰcραήλ, ποιῆcαι ὅcα ἡ χείρ cου καὶ ἡ βουλή cου προώριcεν γενέcθαι. Aber in Lc 2 wird nicht einmal die Weissagung Micha 5, 1 erwähnt, wie das Mt 2, 5 f. geschieht: mithin kann doch auch Augustus nicht als der unbewußte Vollstrecker dieser göttlichen Vorherbestimmung dargestellt sein. Es ist, wenn wir unser eigenes Pathos zuhause lassen, in Lc 2, 1—7 gar nichts anderes berichtet, als wie es gekommen ist, daß Jesus, dessen Eltern in Nazareth lebten, in Bethlehem geboren worden ist.

Das muß zunächst einmal mit voller Klarheit festgestellt werden, ehe ein Urteil darüber abgegeben werden kann, wie das Zusammentreffen der Schatzung mit Jesu Geburt in Bethlehem geschichtlich zu beurteilen sei. Wenn man letztere als eine aus Micha 5, 1 folgende Notwendigkeit ansieht, so bleibt jenes Zusammentreffen als absichtliche Dichtung völlig unerklärt. Der Dichter hatte es ja viel bequemer, wenn er, wie es in Mt 2 der Fall ist, die Eltern Jesu einfach zuerst in Bethlehem wohnen und später aus Furcht vor den Nachstellungen des Archelaos nach

Galiläa und Nazareth auswandern ließ. Hier bei Matthäus finden sich tatsächlich jene Reflexionen, die man ohne Grund in den Text des Lukas hineininterpretiert. Da erscheint das Geborenwerden in Bethlehem als notwendige Erfüllung der prophetischen Weissagung; da tritt auch der neugeborene König der Juden dem König Herodes gegenüber. Wie will man es nun gar erklären, daß Lukas die angeblich ältere Überlieferung von der Geburt Jesu zur Zeit des Königs Herodes verlassen und von den sinnvollen Deutungen dieser Geschichte nichts auf die neugewählte Situation übertragen habe. Was hat ihn überhaupt zu dieser Änderung Anlaß gegeben, wenn irgend welche erbaulichen Gründe dafür nicht begreiflich gemacht werden können?

Alle diese Erwägungen machen mir die Richtigkeit der Überlieferung, daß Jesus gelegentlich der Schatzung des Quirinius in Bethlehem geboren sei, wahrscheinlich. Daneben bleibt ja die Möglichkeit bestehen, daß die Bethlehemgeburt Jesu aus Micha 5, 1 hervorgewachsen, also christliche Dichtung sei. Es wäre das nicht der einzige Fall dieser Art. Ich halte es aber für angebracht, daß man auch einmal die entgegengesetzte Betrachtung in ihrer Berechtigung hervorhebt. Das AT ist nicht bloß der Anlaß gewesen zur Bildung mancher Züge in der Tradition von Jesus, sondern man hat auch die wirkliche Geschichte hinterher in der alttestamentlichen Verkündigung vorgebildet gefunden.

Bei der Frage nach der Geburt Jesu in Bethlehem wie nach der von seiner Davidssohnschaft hängt viel an der anderen Frage, ob er sich selbst für den Messias gehalten habe oder nicht. Hat ihn erst die christliche Gemeinde dazu gemacht, so wird sie es auch wohl gewesen sein, die ihm die Davidssohnschaft und die Geburt in Bethlehem zugeschrieben hat. Hat er sich selbst für den Messias gehalten, so fragt es sich, wie es bei ihm zu dieser Ansicht gekommen ist. Von dem Gefühl seiner innigen Verbundenheit mit Gott erklärt sich die Entstehung seines Messiasbewußtseins noch nicht. Dazu bedurfte es gewisser äußerer Voraussetzungen, die sein religiöses Bewußtsein in jene Richtung wiesen. Stammte er von einem Davididen ab, ja, war der in Galiläa aufgewachsene Knabe in der Davidsstadt Bethlehem geboren, so konnten solche Voraussetzungen von früh auf den Anstoß dafür geben, daß sich sein religiöses Bewußtsein messianisch entwickelte.

Aber das führt zu Fragen, die hier nicht zu Ende gebracht werden können. Ihre große Wichtigkeit mehr noch als das Interesse an dem Geburtsdatum Jesu wird es begreiflich erscheinen lassen, wenn ich so peripherische Punkte wie die chronologischen Notizen in Lc 1 f. noch

einmal untersucht und dabei diejenigen Momente hervorgehoben habe, die geeignet sind, einen voreiligen Abschluß der Untersuchung zu verhüten, selbst auf die Gefahr hin, daß man mich unter die „Apologeten" rechne.

2.

Die Hymnen.

Im einzelnen sind über die in den Anfangskapiteln des Lukasevangeliums auftretenden Hymnen — 1, 46—55. 67—79. 2, 14. 29—31 — mannigfach Untersuchungen angestellt worden. Ich selbst habe dem Lobgesang der Maria und dem der Engel ausführliche Studien gewidmet.[1] Der Widerspruch, den die erste derselben von manchen Seiten her erfahren hat, ist mir insofern wertvoll geworden, als er mir gezeigt hat, daß es, um zu sichreren Resultaten zu kommen, nötig sei, nicht eine dieser Dichtungen für sich zu untersuchen, sondern alle vier miteinander zu betrachten; vielleicht daß sich auf diese Weise manche Dunkelheit lichte, manche unsichere Möglichkeit zu einer hörenswerten Hypothese verfestige.

Für das Verhältnis der vier Dichtungen zu dem sie umgebenden Prosatexte können drei verschiedene Möglichkeiten angenommen werden:

1. Dichtungen und Prosatext sind zugleich mit einander entstanden; sie stammen aus der Feder desselben Schriftstellers.

2. Der Verfasser des Evangeliums, bezw. der Vorgeschichte in C. 1 und 2, hat die Dichtungen vorgefunden und sie zusammen mit der ihm bekannt gewordenen Überlieferung über die Jugendzeit Jesu zu einem einheitlichen Bericht verarbeitet.

3. In die unabhängig von den Dichtungen schriftlich fixierte Jugendgeschichte Jesu und seines Vorläufers Johannes hat der Herausgeber des 3. Evangeliums die vier Hymnen eingefügt, die ihm in dem großen Materiale vorlagen, das er für sein Sammelwerk benutzte.

Versuchen wir nun, ohne von einer im Voraus feststehenden Theorie über die Entstehung des 3. Evangeliums gefesselt zu sein, herauszustellen, welche von den drei Möglichkeiten sich durchführen läßt, ohne daß man sich genötigt sieht, den Tatsachen Gewalt anzutun.

---

[1] Das Magnifikat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabet: Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17. Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann, S. 61—94. — Die älteste Form des Gloria in excelsis: Monatschrift füt Gottesdienst und kirchliche Kunst X, 44—51.

Daß sich die erste Möglichkeit — der Verfasser des Prosatextes ist auch der der Dichtungen — bei dem Hymnus zur Geburt Jesu (2, 14) nicht durchführen läßt, dürfte feststehen, wenn meine Untersuchung über die älteste Form des Gloria in excelsis das Rechte getroffen hat. Es scheint dieselbe den neutestamentlichen Theologen ziemlich unbekannt geblieben zu sein. Sie ist weder von Joh. Weiß in dem von ihm herausgegebenen Erklärungswerke (Die Schriften des NTs neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. I. S. 396) benutzt, noch von Arnold Meyer im Theol. Jahresbericht über die neutestamentliche Literatur des Jahres 1905 zitiert worden. Das wird es rechtfertigen, wenn ich das von mir Gebotene nicht einfach als bekannt voraussetze, sondern es, soweit es nötig ist, hier reproduziere.

Eine noch immer nicht zum Abschluß gebrachte Streitfrage ist, ob der Engelgesang bei der Geburt Jesu — δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη [καὶ ἐν] ἀνθρώποις εὐδοκία[ς] dreizeilig oder zweizeilig aufzufassen sei. Was die äußere Bezeugung betrifft, so gehört die dreizeilige Form vorwiegend dem Morgenland, die zweizeilige dem Abendland an. E. Nestle[1] urteilt, obwohl er in den Text seiner Ausgabe εὐδοκίας aufgenommen hat: „Ehe weitere Zeugnisse gefunden werden, würde ich es beim Nominativ lassen." Man kommt also auf rein textkritischem Wege nicht zum Ende. Noch viel weniger auf rein exegetischem: für die eine wie für die andere Form bringt man die treffendsten Erklärungen herbei. — Es ist mir immer sehr merkwürdig erschienen, daß man zur Lösung des Problems nicht energischer die Stelle herangezogen hat, die doch nach allgemeinem Urteil aufs nächste mit dem Gloria in excelsis verwandt ist, nämlich Lc 19, 38. Das Verhältnis der beiden Stellen zu einander wird eine Gegenüberstellung der Texte sofort klar machen:

Lc 19, 38	Lc 2, 14
ἐν οὐρανῷ εἰρήνη	. . . .
καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις	δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ
. . . .	καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη
. . . .	ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία

Die zweite Zeile aus Lc 19, 38 deckt sich mit der ersten aus Lc 2, 14, nur daß hier das καὶ fehlt und ein θεῷ hinzugetreten ist. Die zweite Zeile aus Lc 2, 14 hat ein gewisses Gegenstück an der ersten in Lc 19, 38, nur daß hier ἐν οὐρανῷ statt ἐπὶ γῆς steht. Dieses Verhältnis der beiden

[1] Einführung in das griechische Neue Testament. 2. Aufl. S. 223f.

Stellen zu einander schließt die herkömmliche Annahme aus, daß Lc 19, 38 aus Lc 2, 14 genommen sei, aber auch die Wellhausens, daß Lc 19, 38 das Muster für Lc 2, 14 gewesen. Jede von den beiden so charakteristisch sich berührenden Stellen ist durchaus verständlich in sich selbst, und die erste Zeile aus Lc 19, 38 würde gar nicht dunkel erschienen sein und die Vermutung nahegelegt haben, daß sie irgendwie aus der zweiten Zeile von Lc 2, 14 gemacht worden sei, wenn man sich die richtigen Parallelen gegenwärtig gehalten hätte. Ich habe in meiner Abhandlung außer auf Henoch 71, 15; Testament Hiob C. 36 besonders auf das Kaddisch hingewiesen: „Es werde uns und dem ganzen Hause Israel ein großer Friede und Leben vom Himmel gegeben . . . Derjenige, welcher Frieden in seinen Höhen macht, der wolle uns und dem ganzen Israel Friede verschaffen.“ Aus dieser Parallele erhellt zur Genüge, wie die beiden Sätze ἐν οὐρανῷ εἰρήνη und ἐπὶ γῆς εἰρήνη neben einander Platz haben, aber auch eng zusammengehören. Das führt aber zu dem Schlusse, daß wir in Lc 2, 14 und 19, 38 zwei verschieden begrenzte Zitate aus demselben Hymnus haben, in dem in einem Zeilenpaar auf die Seligkeit des Himmels hingewiesen wird, die in der messianischen Zeit sich auf die Erde herabsenken wird, wie davon das zweite Zeilenpaar zu reden weiß.

Ich sehe hier von weiterer Ausführung ab, die man zum Teil in meiner Abhandlung finden wird. Die oben gestellte Frage, ob der Hymnus Lc 2, 14 vom Verfasser des ihm umgebenden Prosatextes stamme, muß verneint werden, da wir es hier mit einem Fragment zu tun haben, von dessen beiden Zeilenpaaren das erste nur zur Hälfte mitgeteilt worden ist. —

Zu demselben Schluß kommt man, wenn man die drei anderen Hymnen, die offenbar in ganzem Umfange mitgeteilt worden sind, auf ihren Inhalt ansieht. Hat der Verfasser des Prosatextes auch die Dichtungen verfaßt, so versteht es sich von selbst, daß sie organisch aus der betreffenden Geschichte hervorwachsen; daß ihr Ausdruck durch die Erzählung bedingt ist, etwaige Dunkelheiten desselben durch die Erzählung aufgehellt werden.

Bei dem Lobgesang der Maria (bezw. der Elisabet) Lc 1, 46—55 ist das gerade Gegenteil davon der Fall. Von der δούλη τοῦ κυρίου 1, 38. 48 abgesehen, findet sich in dem ganzen Liede nichts, was auf das Erlebnis der Maria (oder der Elisabet) hinwiese. Ein Schriftsteller, der die Gedanken der betreffenden Frau auf Grund der von ihm berichteten Geschichte in einem Liede zum Ausdruck bringen wollte, konnte

einfach nicht auf die Schilderungen V. 51—53 verfallen. Die Berufung auf den Lobgesang der Hanna 1 Sam 2, 1 ff., dem das Magnifikat nachgebildet sei, ist insofern ganz verfehlt, als von einer wirklichen Nachbildung nicht die Rede sein kann, und als kein kritischer Forscher der Ansicht ist, daß der Psalm der Hanna von demselben Schriftsteller verfaßt sei, auf den die Erzählung zurückgeht, in der er sich befindet.

Etwas anders steht es mit dem Lobgesang des Zacharias Lc 1, 68—69. Die Verse 76—79 passen ganz wohl in den Zusammenhang der Geschichte. Dagegen setzt das vorhergehende Stück die bereits erfolgte Erscheinung des Messias, des verheißenen Retters Israels aus Davids Hause voraus. Der Zusammenklang von V. 68 und 69 (εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυεὶδ παιδὸς αὐτοῦ) mit der 15. Beracha des Schmone esre („Den Sproß Davids, deines Knechtes, lasse bald aufsprossen, und sein Horn erhebe durch deine Hilfe. Denn auf deine Hilfe harren wir alle Tage. Gelobet seist du, Herr, der du aufsprossen lässest ein Horn des Heils") macht es vollends unmöglich Lc 1, 68 f. anders als vom Auftreten des Messias zu verstehen. Daß man auf Erklärungen gekommen ist wie, daß Zacharias an das Embryo im Mutterleib der Maria gedacht habe, ist mir ein Beweis dafür, daß für jeden Vernünftigen eine weitere Diskussion über unsern Fall ausgeschlossen ist. Derselbe Schriftsteller, der erst in C. 2 von der Schwangerschaft der Maria und der Geburt des Messias berichtete, konnte kein Lied dichten, das bereits in C. 1 diese Geburt als der Vergangenheit angehörig hinstellt. Es ist wohl der Erwähnung wert, daß im Evangelium de nativitate s. Mariae C. 15 dem Simeon bei der Darstellung Jesu im Tempel Worte in den Mund gelegt werden, die wie eine Zusammenfassung des Benediktus aussehen: Visitavit deus plebem suam et implevit dominus promissionem suam. In diese Situation passen sie, in den Mund des Zacharias lange vor Jesu Geburt nicht.

Im Lobgesang des Simeon, der am besten in den Zusammenhang zu passen scheint, ist von dem jüngst geborenen Kinde, das der Greis auf seine Arme genommen, ja überhaupt von der Person des Heilands, nicht die Rede. Wenn Luther die Worte εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν μου übersetzt hat: „Meine Augen haben deinen Heiland gesehen", so liegt darin die deutliche Anerkennung der eben erwähnten Schwierigkeit. Und wenn es nun von dem erschienenen Heile heißt: ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, so paßt das auch ohne Umdeutung nicht auf das vor sechs Wochen in tiefer Verborgenheit

geborene Jesuskind. So bleibt auch bei der vierten Dichtung der Eindruck bestehen, daß Lied und Geschichtserzählung nicht aus derselben Feder stammen können.

Es fragt sich nun: Ist die die vier Hymnen einrahmende Geschichte so geartet, daß man sieht, der Erzähler habe sie auf die in seinen Händen befindlichen Dichtungen angelegt, oder kommt die dritte der oben angenommenen Möglichkeiten in Betracht, daß die Hymnen von dem Herausgeber des kanonischen Evangeliums in die ihm fertig vorliegende Erzählung eingefügt worden seien. In ersterem Falle dürfte man erwarten, daß bei aller inhaltlichen Unstimmigkeit zwischen Erzählung und Dichtung doch eine gewisse formelle Einheit erzielt worden wäre; im anderen läßt sich vermuten, daß es dem Herausgeber nicht immer gelungen sein möchte, in das feste Gefüge der fertig vorliegenden Geschichtsdarstellung die betreffende Dichtung so einzuschieben, daß das Gewaltsame der Operation verborgen bleiben konnte.

Am schnellsten läßt sich eine Antwort auf die gestellte Frage geben bei dem Liede des Zacharias, 1, 68—79. In der Geschichte der Namengebung des Johannes heißt es von Zacharias V. 64: ἀνεῴχθη δὲ τὸ cτόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ γλῶcca αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν. Diese Worte sehen wie eine Einleitung zum Psalm des Zacharias aus. Aber dieser folgt hier gar nicht, sondern erst nach den einleitenden Worten in V. 67: καὶ Ζαχαρίαc ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήcθη πνεύματοc ἁγίου καὶ ἐπροφήτευcεν λέγων. Wenn der Erzähler bei Abfassung seines Berichtes schon im Auge hatte, ein ihm bekannt gewordenes Loblied des Zacharias einzufügen, so sollte man meinen, er habe etwa zu dem Zweck die Worte V. 64: ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν geschrieben, zumal das Lied beginnt mit εὐλογητὸc κύριοc ὁ θεὸc τοῦ Ἰcραήλ. Hatte er aber erkannt, daß in ihm schon auf die Erscheinung des Messias Rücksicht genommen war, so mußte er versuchen, es an anderer Stelle, etwa hinter 1, 80 unterzubringen.

Wie erklärt sich nun die merkwürdige Stellung hinter 1, 67? Ich war früher der Ansicht,[1] die Tatsache, daß in 1, 68f. bereits die Erscheinung des Messias vorausgesetzt sei, habe den Herausgeber des Evangeliums veranlaßt, den Lobgesang des Zacharias nicht in die Geschichte von der Beschneidung des Johannes einzufügen, sondern in den

[1] Theolog. Abhandlungen S. 72.

Bericht von der Jugendzeit des Vorläufers Jesu, wobei die Möglichkeit gegeben sei, daß damals Jesus eben schon geboren gewesen sei. Allein was V. 65f. steht, ist doch kein Bericht von des Täufers Jugend, sondern von dem Eindruck, den die Ereignisse bei Johannes' Beschneidung auf die Nachbaren und die Bewohner des judäischen Gebirges gemacht haben. Der Bericht von der Entwickelung des Kindes liegt erst in V. 80 vor: τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ. Überdies findet sich weder in V. 65f. noch in V. 80 eine Andeutung des Gedankens, auf den die Einfügung des Psalmes beruhen soll, daß nämlich der Messias unterdeß tatsächlich erschienen sei. Somit bleibt von meinen früheren Erwägungen nur der Satz: „Daneben bleibt bestehen, daß das Benediktus völlig unvermittelt eintritt und den Bericht von der Geschichte des Johannes störend auseinander reißt."

Sieht man zunächst einmal von dem Zachariaspsalm V. 68ff. ab, so springt in die Augen, daß V. 67: καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων, keineswegs, wie unsre Ausgaben und Übersetzungen des NTs vielfach angeben, einen neuen Abschnitt beginnt, sondern vielmehr eng mit V. 65 und 66 zusammengehört. Erstaunt über die Ereignisse bei Johannes' Geburt fragen alle, die davon gehört haben: τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται, καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ. Wenn es dann von Zacharias (beachte die enge Verknüpfung mit καί!) heißt, er sei heiligen Geistes voll geworden und habe prophezeit, so ist doch wohl die nächstliegende Vermutung die, er habe über die Zukunft des Kindes prophezeit. Eine solche Prophezeiung findet sich nun nicht in V. 68—75, wohl aber in V. 76—79: σὺ παιδίον προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ κτλ. Anstatt anzunehmen, wie es z. B. Joh. Weiß tut, und wie ich es auch früher vertreten habe, daß in den Psalm des Zacharias V. 76f. später eingeschoben seien, um ein ganz allgemein gehaltenes Lied für die Situation in der Geschichte von Johannes dem Täufer passend zu machen, ist vielmehr zuzugeben, daß nicht bloß V. 76f., sondern V. 76—79 vortrefflich in die Situation passen und sich tadellos[1] an das einleitende Wort V. 67 und die damit zusammenhängenden Verse 65 und 66 anschließen.

Tatsächlich haben wir in V. 68—79 nicht ein zusammenhängendes Stück, in das der Herausgeber des Evangeliums einige Worte ein-

[1] Natürlich unter Beseitigung des καί und δέ, womit V. 76 sich an V. 75 anschließen mußte.

geschoben hat, sondern zwei von einander ursprünglich völlig unabhängige Stücke: einen Preisgesang auf die Erscheinung des Messias V. 68—75, und eine Prophezeiung des Zacharias über die Zukunft seines Kindes. Daß mit V. 75 voll und rund der Messiaspsalm abschließt, ist ebenso deutlich, wie daß V. 76—79 ein Stück ganz anderer Art ist als V. 68—75. Dieses ist ein an Gott sich richtendes Loblied, jenes dagegen eine Anrede an das Kind: also unter allen Umständen zwei heterogene Schriftstücke, für deren Zusammenfassung ich eine wirklich zutreffende Parallele nicht beizubringen wüßte. — Unter Annahme, daß V. 76—79 ursprünglich der Erzählung angehört hat, erklärt sich auch die Textvariante in V. 78. Statt des traditionellen ἐπεσκέψατο lesen dort ℵ*BL cop pesch syrsin arm (got, vielleicht auch einige Lateiner) ἐπισκέψεται. Man könnte nun freilich vermuten, das Futurum sei eine Korrektur, um diesen Satz für die Situation vor der Geburt Jesu passend zu machen. Aber dem Korrektor, dem solche Bedenken in den Sinn gekommen, hätte es doch vor allem angelegen, die Aoriste in V. 68 und 69 in Futura zu verwandeln; aber das dort stehende ἐπεσκέψατο hat nicht die Variante von V. 78. Somit wird das Futurum in V. 78 wohl ursprünglich sein und den Beweis vollenden, daß die Prophezeiung von der Zukunft des Johannes der Erzählung von Haus aus eigen ist, während der Psalm V. 68—75 erst in den fertigen Bericht, seinen Zusammenhang offenbar störend, eingeschoben worden ist. Daß er nicht hinter V. 64 steht, wird nun einfach dadurch erklärt, daß der ursprüngliche Text der Erzählung den Zacharias mit V. 67 redend einführte: So schien es dem Herausgeber geeignet, hier zuerst ein dem Zacharias zugeschriebenes Danklied zu bringen und dann seine Prophezeiung folgen zu lassen.

Auch bei dem Lobgesang des Simeon läßt sich herausstellen, ob die zweite oder dritte der oben genannten Möglichkeiten zutrifft. Hier sieht man aufs deutlichste, daß der ursprüngliche Text der Erzählung umgestaltet worden ist. Man kann das am besten von 2, 35 aus verfolgen, wo die Worte: καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, schon in den Textausgaben vielfach als eine den Zusammenhang unterbrechende Parenthese behandelt werden. Sie sind an die Maria gerichtet. Ihr allein gilt nach v. 34: καὶ εἶπεν πρὸς Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ, die Rede Simeons überhaupt. Das ist umso auffallender, als der Anlaß zu der Rede nach V. 33 durch das Staunen des Joseph und der Maria gegeben war (καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ), und als sie beide Objekt der Segensworte des Simeon sind nach V. 34: καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς

Cιμεών. Auf Grund dieser Beobachtung kann man sich dem Eindruck nicht verschließen, daß ebenso wie V. 35[a] auch die Worte πρὸc Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ in V. 34 auf das Konto des Herausgebers des Evangeliums kommen. Wer der Ansicht ist, daß auch 1, 34—37 und das ὡc ἐνομίζετο 3, 23 derselben Feder ihren Ursprung verdanken, ist sich über das Motiv der Zusätze in 2, 34f. nicht im Unklaren.

Von hier erwächst auch ein Verdacht gegen die anderen Partieen unsrer Erzählung. Daß das Lied Simeons 2, 29—32 inhaltlich nicht aus unsrer Erzählung herausgewachsen sein kann, ist oben nachgewiesen. Seine formelle Einfügung in den Zusammenhang ist tadellos. Aber es ist doch sehr beachtenswert, daß sich bei Ausscheidung des Liedes und des einführenden καὶ εἶπεν zwischen V. 28: καὶ εὐλόγηcεν τὸν θεόν und V. 32: καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ θαυμάζοντεc ἐπὶ τοῖc λαλουμένοιc περὶ αὐτοῦ, genau das gleiche Verhältnis zeigt, wie zwischen 1, 64: καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν, und V. 65: καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάνταc φόβοc τοὺc περιοικοῦνταc αὐτούc, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆc Ἰουδαίαc διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα. Daraus ergibt sich zum Mindesten, daß beim Wegfall des Simeonliedes im Texte nicht die geringste Lücke entstände und der offenbare Parallelismus zu der Geschichte von der Beschneidung des Johannes an einem weiteren Punkte charakteristisch zu Tage käme. — Bestätigt werden diese Worte auch, wenn man beachtet, daß der Satz V. 28: εὐλόγηcεν τὸν θεόν, im Evangelium de nativitate s. Mariae C. 15 den Anlaß gibt zu dem oben (S. 306) mitgeteilten Lobspruch. Erst nachdem dieser mitgeteilt ist, folgt das Nunc dimittis mit folgender neuer Einleitung: et festinans adoravit infantem, et posthaec suscipiens eum in pallio suo adoravit eum iterum, et osculabatur plantas eius dicens. Unter diesen Umständen ist von den beiden angenommenen Möglichkeiten — Verwendung des Liedes durch den Verfasser der Geschichte; Einfügung des Liedes in die Geschichtsdarstellung durch den Herausgeber des Evangeliums — die zweite die wahrscheinlichere.

Bei dem Magnificat 1, 46—55, von dessen inhaltlicher Disharmonie mit der vorangehenden Erzählung schon die Rede war, erkennt man die Aufnahme in den bereits fertig vorliegenden Text der Erzählung deutlich an 1, 56: ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ cὺν αὐτῇ. Nicht bloß schließt sich diese Bemerkung inhaltlich eng zusammen mit dem Bericht von dem Besuch der Maria bei Elisabet und deren Begrüßung der Eintretenden V. 39—45, sondern die Anwendung des Pronomens für Elisabet ist nur verständlich, wenn unmittelbar vorher von dieser berichtet

worden war. Das schließt das Lied in V. 46—55 aus, auch wenn in V. 46 Elisabet wirklich als die Sängerin bezeichnet worden wäre; denn so persönlich die Rede der Elisabet in V. 42—45 ist, so unpersönlich der Psalm V. 46—55. Wenn Stage in seiner Übersetzung V. 56 wiedergegeben hat durch „Maria blieb etwa drei Monate bei Elisabet", so hat er damit richtig angegeben, wie der Schriftsteller sich ausgedrückt haben würde, hätte er selbst das Magnifikat in seine Darstellung aufgenommen.

An dieser Stelle unsrer Untersuchung ist es nicht möglich, an dem in die Augen springenden Parallelismus der drei Geschichten, in die die drei besprochenen Dichtungen durch den Herausgeber des Evangeliums (bezw. der Vorgeschichte) eingefügt sind, vorüberzugehen. In allen drei Fällen handelt es sich um eine vom prophetischen Geiste veranlaßte Verkündigung: in der ersten um eine solche der Elisabet über die Zukunft der Maria; in der andern um eine solche des Zacharias über die Zukunft des Johannes; in der dritten um eine solche des Simeon über die Zukunft Jesu. Der Bau dieser drei Geschichten ist so gleichartig, daß auch dadurch die in der Zachariaserzählung am deutlichsten nachzuweisende Störung des ursprünglichen Textes durch den Einschub des Psalmes 1, 68—75 den Schluß nahelegt, es werde sich in den beiden Parallelstücken mit den entsprechenden Dichtungen ebenso verhalten.

Es könnte nun scheinen, daß von hier aus die Ansicht von Elisabet als der Sängerin des Magnifikat neue Unterstützung bekommen würde, und ich leugne nicht, daß ich trotz meiner eingehenden Begründung der traditionellen Ansicht, dann und wann Neigung verspürt habe, der von mir bekämpften Ansicht beizutreten. Nicht als ob die von mir widerlegte Beweisführung Harnacks hinterher doch noch Eindruck auf mich gemacht hätte. Bei meiner Auffassung des Magnifikat, als eines erst durch den Herausgeber des Evangeliums in den Text aufgenommenen Stückes, sind die meisten Erwägungen Harnacks für mich gegenstandslos geworden. Es spitzt sich alles zu der Frage zu: Als was hat der Herausgeber das Magnifikat in den Text einfügen wollen, als ein Lied der Maria oder als ein solches der Elisabet. An sich ist es ebenso denkbar, daß der Psalm überliefert wurde als Äußerung der Elisabet wie als solche der Maria; auf beide Personen paßt er so gut und so schlecht wie das Hannalied auf die Mutter Samuels. Für Elisabet könnte nach den obigen Ausführungen sprechen, daß in den beiden Parallelerzählungen jedes Mal der weissagenden Person noch ein Psalm zugeschrieben wird. Aber für den Einschub eines Elisabetpsalmes an dieser Stelle, war für den Heraus-

geber nicht bloß der Parallelismus der Erzählungen der Anlaß, sondern vor allem das Vorhandensein eines der Elisabet zugeschriebenen Psalmes. Wir müssen nun, da uns über diese Möglichkeit kein Urteil erreichbar ist, aus der Stelle, wo der Psalm eingeschoben ist, zu erkennen suchen, wer nach Meinung des Herausgebers die Sängerin ist. Andere Erwägungen führen nicht zum Ziel: Sagt man, auf Elisabet passen die Worte 1, 48: ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωϲιν τῆϲ δούληϲ αὐτοῦ, im Vergleich mit 1, 25: οὕτωϲ μοι πεποίηκεν κύριοϲ ἐν ἡμέραιϲ αἷϲ ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδόϲ μου ἐν ἀνθρώποιϲ, so spricht für Maria der Vergleich mit 1, 38: ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου. Meint man, ein Lied der Maria müsse hinter der Verkündigung des Engels, also nach V. 38, eingeschoben sein, so scheint für ein Lied der Elisabet die Stelle hinter V. 25 erst recht passend. Was hätte nun aber den Herausgeber des Evangeliums veranlassen können, hinter einer Prophezeiung über die herrliche Zukunft der Maria einen Psalm einzuschieben, der von der der Prophezeienden selbst erwiesenen Machttat Gottes redete? Der Psalm schließt sich unmittelbar an den inbezug auf die Maria gesprochenen Makarismus: μακαρία ἡ πιϲτεύϲαϲα ὅτι ἔϲται τελείωϲιϲ τοῖϲ λελαλημένοιϲ αὐτῇ παρὰ κυρίου. Das ist für den Herausgeber der Anlaß gewesen, eine Äußerung des Glückes von Seiten der Maria einzufügen. Und wenn es im Psalm V. 48 heißt: ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦϲίν με πᾶϲαι αἱ γενεαί, so schien ihm das geradezu hinzuweisen auf die Szene, wo Maria zum ersten Male von Menschen, von Elisabet und dem Kinde, das sie unter dem Herzen trug, als Messiasmutter beglückwünscht wurde. Somit wird die weit überwiegend bezeugte Lesart in V. 46: καὶ εἶπεν Μαριάμ, doch wohl die älteste sein, und das sporadische Auftreten der Variante Ἐλιϲάβετ auf ein Schreiberversehen zurückgehen oder auf Reflexionen, wie deren oben einige abgewiesen worden sind.

Die Frage, ob die drei besprochenen Hymnen von Anfang an den betreffenden Erzählungen angehört haben oder ihnen erst später durch den Herausgeber des kanonischen Evangeliums eingefügt worden sind, ist, soviel ich weiß, bei dem Lobgesang der Engel 2, 14 überhaupt noch nicht aufgeworfen worden. So sehr hat man sich von Jugend auf an die holdselige Weihnachtsgeschichte und das in ihrer Mitte aufleuchtende Gloria gewöhnt, daß jene Frage in bezug auf den Lobgesang der himmlischen Heerscharen, wenn auch nicht als Vermessenheit, so doch als grobe Geschmacklosigkeit erscheinen müßte. Und doch wird es nötig sein, diesen Fall wenigstens in Erwägung zu ziehen, nachdem

festgestellt worden ist, daß das Gloria das Fragment eines nicht vom Verfasser der Geschichte stammenden Hymnus ist, und daß die anderen drei in Frage kommenden Erzählungen erst später eingefügt worden sind.

Ist erst einmal die Aufmerksamkeit wach geworden, so läßt sich ja auch garnicht verkennen, daß der Zusammenhang des Berichts keineswegs so selbstverständlich ist, wie er uns auf den ersten Anblick erscheint. Die Erzählung von dem Auftreten der jubilierenden Engelschar, V. 13 und 14, unterbricht ziemlich unmotiviert den Bericht von der Verkündigung des Engels an die Hirten und von dem Erfolg dieser Verkündigung. Von einem Eindruck der Erscheinung des Himmelsheeres auf die Hirten weiß V. 15 nichts. Wenn sie zu einander sprechen: διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλεὲμ καὶ ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν, so bezieht sich das natürlich nur auf die Verkündigung des Engels V. 10—12. Die Fortführung der Erzählung in V. 15: καὶ ἐγένετο ὡς ἀπῆλθον ἀπ᾽ αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, knüpft allerdings an den Bericht von der Erscheinung des Himmelsheeres an, aber die altlateinischen Zeugen (b c e ff²l q) haben: discessit ... angelus, also eine Wendung, die ihre Parallele hat in der ersten Engelverkündigung von dem Erscheinen des Messias 1, 38: ἀπῆλθεν ἀπ᾽ αὐτῆς ὁ ἄγγελος. Hätten wir es hier mit einer späteren Korrektur zu tun, so bewiese sie wenigstens, wie stark man V. 13 und 14 als eine Unterbrechung der Erzählung empfand. Aber es scheint, daß sie tatsächlich der Rest einer älteren Textgestalt ist.

Der sinaitische Syrer liest in V. 13: „und sofort sind bei ihm erschienen Kräfte und Engel des Herrn viele". Das dem „mit ihm" in der traditionellen Textüberlieferung entsprechende σὺν τῷ ἀγγέλῳ hat Blaß in seiner Textausgabe eingeklammert. Tatsächlich liest der Altlateiner b nur: et subito facta est multitudo exercitus coelestium. In a steht cum illis = σὺν αὐτοῖς; im Cod. 700: σὺν τῷ λόγῳ. Diese Varianten lassen es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß die älteste Lesart von dem Syrer aufbewahrt worden ist, also „mit ihm = σὺν αὐτῷ". Hieraus erklärt sich die Fülle der Varianten: Das traditionelle σὺν τῷ ἀγγέλῳ setzt an Stelle des Pronomens das vermutete Nomen, den Engel der Verkündigung. Aus der Empfindung heraus, daß man nicht bei diesem, sondern bei den Hirten die Erscheinung des himmlischen Heeres berichtet zu sehen erwartet, korrigiert a σὺν αὐτοῖς und b streicht das unbequeme σὺν αὐτῷ vollends. Der Cod. 700 endlich findet in σὺν αὐτῷ eine Beziehung auf das Kind, den Fleisch gewordenen λόγος.

Auch Merx deutet das „bei ihm“ des Syrers auf das Kind, von dem V. 10—12 die Rede gewesen. Daß diese Beziehung die nächstliegende ist, bedarf keines Beweises. Ob der Syrer selbst sie gehabt hat, ist allerdings die Frage; denn dann gehörte V. 13 und 14 mit zu der Rede des Engels der Verkündigung und in V. 15 müßte wie in den Altlateinern nur von diesem zu lesen sein, nicht aber „Nachdem diese Engel von ihnen gen Himmel gegangen waren“. Freilich heißt es auch in V. 9: „es erschienen ihnen Engel“, wonach also bei der Verkündigung selbst schon eine Mehrzahl von Engeln gegenwärtig gewesen sein müßte, und auf diese, nicht auf die Engel in V. 13f., würde sich dann der Plural in V. 15 beziehen können. Es scheint aber, nach den Darlegungen von Merx, im syrischen Texte eine Korruption vorzuliegen, da in V. 9 auf „es erschienen ihnen Engel“ der Singular folgt „da er stand“. So liegt in der Tat die Vermutung nahe, daß ursprüngiich in V. 9 gestanden „es erschien ihnen der Engel“ und daß der Plural in V. 15 vielleicht nur durch die Textverwirrung in V. 9 bedingt ist und also ursprünglich V. 15 gelautet hat wie bei den Altlateinern.

Nach dem Texte in ältester Form wäre also das Gloria kein Gesang der himmlischen Heerscharen für die Hirten, nachdem ihnen die Weisung geworden, sie sollten nach Bethlehem gehen und dort das neugeborene Christuskind ausfindig machen, sondern ein Gesang für das Christuskind selbst. Daß diese Verwendung des Liedes die einleuchtendere ist, beweisen die mancherlei freien Ausgestaltungen der Weihnachtsgeschichte, die Engelgesang an der Krippe erklingen lassen. Geradezu findet sich die Stellung des Gloria im Bericht von der Geburt Christi im Evangelium de nativitatae s. Mariae c. 13. Dort heißt es: et ibi (Maria) peperit masculum, quem circumdederunt angeli nascentem et natum adoraverunt dicentes: gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Der Hirtenszene geschieht daneben in folgender Weise Erwähnung: nam et pastores ovium asserebant se angelos vidisse in medio noctis hymnum dicentes: deum coeli laudate et benedicite, quia natus est salvator omnium, qui est Christus dominus, in quo restituetur omne regnum Israel. Diese Umgestaltung der Geburtsgeschichte geht offenbar auf die Überlieferung zurück, die in Lc 2, 13 σὺν αὐτῷ liest und das auf das neugeborene Kind bezieht, dem die Engel ihr Gloria bringen. Immerhin berührt das Zitat des Liedes in der Rede des Verkündigungsengels merkwürdig; oder sollte das nur die Folge des Ungewohnten sein? Merx hat die Sache so aufgefaßt, daß der Engelgesang von dem Verfasser verstanden worden wäre als Kennzeichen des Messias für die

ihn suchenden Hirten; Windeln und Krippe eigneten sich nicht dazu, es müsse vielmehr etwas hinzukommen, wodurch bezeugt werde, daß es sich nicht um ein gewöhnliches Kind handle, sondern um den Messias. Diese Erwägung scheint mir nicht zutreffend zu sein. Daß es sich nicht um ein gewöhnliches Kind handelt, dafür ist die Engelsbotschaft an die Hirten Zeugnis genug. In V. 12 handelt es sich nur darum, daß die Hirten wirklich das vom Engel gemeinte Kind finden; dazu bedarf es nicht noch einmal des Eintretens von Engeln. Überdies läßt sich jene Ansicht nur durchführen, wenn man mit Merx annimmt, der ursprüngliche Text habe nicht gelautet: sind erschienen ἐγένετο, sondern: werden erscheinen γενήσεται, und die Erfüllung der Voraussagung vom Erklingen des Gloria sei in V. 17 und 18 „durch eine Banalität ersetzt". Merx muß gestehen: „Aus welchen Gründen hier überarbeitet ist, bleibt undeutlich." Unter diesen Umständen ist kaum zu erwarten, daß seine sehr kühn mit dem Text umspringende Deutung Zustimmung finden werde.

Dann erhebt sich aber von neuem die Frage, weshalb der Bericht vom Erklingen des Engelsgesanges nicht in der Erzählung von der Geburt Jesu, also hinter V. 7, berichtet worden sei. Wäre die Erzählung aus einem Guß, so würde aller Wahrscheinlichkeit nach hinter dem Bericht von der Geburt Jesu und seiner Aufbewahrung in Stall und Krippe, V. 6f., erzählt worden sein, daß und was die Engel ihm gesungen hätten. In der Rede des Engels aber würde wohl eher vor als nach V. 12 kurz des Grußes der Engel gedacht sein. Diese Tatsache in Verbindung mit den Beobachtungen, die wir an den drei andern Hymnen gemacht haben, legt die Vermutung nahe, daß die Erwähnung des Engelgesangen wahrscheinlich erst durch den Herausgeber des Evangeliums in den Zusammenhang der Geschichte eingefügt worden ist. Weshalb er das nicht hinter V. 7, sondern hinter V. 12 getan, dafür weiß ich keinen Grund anzugeben. Das hierin sich zeigende Ungeschick ist aber unter allen Umständen eher einem Interpolator als dem Verfasser des einheitlichen Berichtes zuzumuten.

Was folgt aus alledem für den Ursprung der vier in Lc 1 und 2 benutzten Dichtungen? Daß wir hier die Anfänge christlicher Lyrik vor uns hätten, ist eine ganz unhaltbare Annahme. Wenn der Verfasser des Evangeliums in 19, 38 zwei Zeilen des Egelliedes dem jüdischen Volk beim Einzug Jesu in den Mund legt, so kann wenigstens er das von ihm zitierte Lied nicht für ein christliches gehalten haben. Die oben

erwähnte Verwandtschaft mit dem Kaddisch bestätigt den jüdischen Ursprung.

Was das Magnifikat betrifft, so enthält es anerkanntermaßen keinen Zug, der es über die Linie des Jüdischen hinausführen würde. Selbst eine christliche Bearbeitung in V. 48 kann ich nicht für wahrscheinlich halten. Eine Heldenmutter in der Zeit der makkabäischen Kämpfe hätte sich ähnlich äußern können.

Was den Psalm des Zacharias betrifft, so tritt er in eine ganz neue Beleuchtung, sobald man erkannt hat, daß er nur 1, 68—75 umfaßt, die Prophezeiung über die Zukunft des Johannes 1, 76—79 dagegen nicht dazu gehört. Zwischen diesen beiden Stücken tritt der Unterschied jüdischer und christlicher Darstellung ganz besonders deutlich hervor: Vergebung der Sünden, Errettung aus Finsternis und Todesschatten, Hinleiten auf den Weg des Friedens — das sind die messianischen Aussichten in der Prophezeiung 1, 76—79; Errettung von den Feinden durch das Horn im Hause Davids, das ist die rein jüdisch gefärbte Zukunftshoffnung im Liede 1, 68—75. Freilich dürfte es schwer sein, nachzuweisen, auf wen das κέρας σωτηρίας ἐν οἴκῳ Δαυείδ sich beziehen könnte. Ob „in Davids Hause“ nicht bedeutet aus Davids Geschlechte, sondern nur in dem israelitischen Königtume, oder ob hier die Hand eines christlichen Korrektors sich zeigt? Ich wage nicht zu entscheiden.

Was endlich den Psalm des Simeon betrifft, so ist darin überhaupt von der Person des Messias nicht die Rede und auf die Jesu weist vollends garnichts hin. In der Art von Deuterojesaja wird eines Heiles gedacht, das Israel auf offenem weltgeschichtlichen Schauplatz zuteil geworden ist zum Zweck der Erleuchtung der Heiden und der Verherrlichung des Volkes der Verheißung. Für eine solche Äußerung hat die Zeit der israelitischen Freiheitskämpfe von Antiochus Epiphanes bis Pompejus oft genug Anlaß gegeben.

Aber nun fragt es sich: Wie kommt der Verfasser des 3. Evangeliums dazu, die vier jüdischen Lieder den betreffenden Personen in den Mund zu geben? Das erklärt sich doch wohl nicht allein daraus, daß sie ihm bekannt geworden sind, da ja nachgewiesen ist, wie die Psalmen der Maria, des Zacharias und des Simeon keineswegs gut in den Zusammenhang passen, in dem sie jetzt stehen. Man muß doch wohl annehmen, daß er sie kennen gelernt hat mit den Überschriften τῆς Μαρίας, τοῦ Ζαχαρίου, τοῦ Συμεῶνος, vielleicht als Stücke einer Liedersammlung aus altchristlicher Zeit. Dabei ist es möglich, daß diese Namen wirklich diejenigen Personen bezeichnen, die in Lc 1. 2 auftreten,

und denen sie von der Urchristenheit in den Mund gelegt worden sind, ohne daß sie als die Dichter gelten könnten — analog dem, was uns in den Überschriften des alttestamentlichen Psalters begegnet. Möglich ist aber auch, daß jene Überschriften eine geschichtlich richtige Notiz bringen, daß aber die Verfasser mit den oft vorkommenden Namen nicht identisch sind mit jenen am Ursprung des Christentums stehenden Personen, und daß nur die Gleichheit der Namen dem Herausgeber zum Anlaß wurde, die Psalmen in der Vorgeschichte des Lebens Jesu zu verwenden.

Etwas anders muß es mit dem Gloria stehen. Wenn in Lc 2, 13f., wie wir nachzuweisen suchten, ein Zusatz des Herausgebers des Evangeliums liegt, so unterscheidet er sich von dem der drei besprochenen Psalmen dadurch, daß er ein neues Stück Geschichte mitbringt (V. 13), und daß er die Dichtung nicht ganz aufführt, sondern nur ein Zitat von drei Zeilen gibt. Das läßt vermuten, daß der Herausgeber hier den ihm vorliegenden Bericht ergänzt nach einer anderen ihm bekannt gewordenen Geburtsgeschichte, wie er ähnliches ja 1, 34—37 getan hat. Dem Ursprung des zitierten Liedes selbst weiter auf die Spur zu kommen, dient uns vielleicht die oben herangezogene Parallele Lc 19, 38. Es ist doch wohl nicht zufällig, daß es sich an beiden Stellen um ein Lied handelt, das angestimmt wird beim Erscheinen des Messias: Lc 2, 14 begrüßen ihn damit die Engel bei seiner Geburt, Lc 19, 38 die Jünger bei seinem Einzug in Jerusalem. Nimmt man hinzu, daß die in den vier uns erhaltenen Zeilen geschilderte Glückseligkeit im Himmel und auf Erden ihre Parallelen hat an Stücken wie Psalm 72, so liegt die Vermutung nahe, daß wir es hier zu tun haben mit den Bruchstücken eines Königsliedes, in dem die Späteren eine Beschreibung des Glückes der messianischen Zeit sahen.

[Abgeschlossen am 31. Okt. 1906]

The Gospel Commentary of Epiphanius.

By F. C. Conybeare, Oxford.

The following text is taken from an Armenian codex preserved in the library of San Lazaro in Venice, written on paper in double columns in a small cursive hand on 322 pages in the year of the Armenians 1198=1750. The codex is entitled within as follows: "The book called of the blessed Epiphanius archbishop of Constantia in Cyprus. Homilies on the original text (?) of Genesis and on the gospel preachings according to Luke." The Armenian version is in the classical idiom of the fifth century, and is at least as old as Moses of Khoren who cites it in his history. Parts of it, e. g. the History of Joseph, are found in the twelfth century codex Paris. Anc. Fonds Arm. 44 of the Bibliothèque nationale. The frequent appeals to Jewish tradition and Jewish Rabbis as his source encourage us to suppose that the author of this work was really Epiphanius, although Armenian scribes have certainly interpolated it here and there. In the following pages I merely translate a few excerpts.

Fred. C. Conybeare.

On Genesis and Luke.

(The creation of man.)

(F. 25) . . . God the word took clay from mount Sion, called accordingly Sion the mother, and water from the brimming spring which ran down by the ravine of Gesameni, the Kedron, which king Hezekiah and the prophet and others afterwards laid waste, for they were often straitened by inroads of the gentiles, and they permitted a little (*scil.* of the water) to pass out which is now called Selowam, and is translated 'Sent' (*or* Apostle). But he also took fire from the effulgent sun's rays, and air from the holy-gleaming space which is near unto heaven's firmament, and with holy wind he mingled <it> of one weight, as also the elements in one measure. But it is also said to be one name, and is

named of wind and air. So with his divine hands he framed man, out of the five materials; and then out of his own godhead by afflation he endowed him with life, equipping and fashioning him with five senses, in essence like to God through grace, as indeed spake he that is the Lord of glory, Let us make etc. . . . . .

(F. 28.) And God said, It is not good for the man to be alone. And he forthwith laid a trance on him, at the spot where he was himself to sleep upon the cross for three hours. In like manner also the first father slept for three hours. And he took from the ribs on his right side the innermost (*or* lowest) one, which is the smallest of all; and he filled in beneath it flesh, and made it into a perfect woman, with divine and hidden mystery, just as today our body is formed by remaining in a mother's womb . . .

Now in three hours the Lord wrought this. And it was about the ninth hour of Friday . . . . . And he took Eva by the right hand, and led her to Adam, and with his divine right hand he laid Eva's in the right hand of Adam (ms. *Moses*), as the priests of holy church have learned to do . . . . . And again the Lord rested on the place of the holy cross, and made Adam rest on his right hand, and Eva on the right of Adam. And he raised his divine right hand and blessed them, and made Adam known unto Eva; and he melted with compassion for her, inspired thereto by divine passionless love, as today Christ for his bride the church. And he said, This now is bone of my bone and flesh of my flesh. She shall be called Life, for she hath been taken out of her husband. And he rose up and set them facing the east on his right hand, and opened the firmament of heaven unto them, laying his divine right hand on the head of Adam. And he again blessed him, bestowing on him the grade of priesthood and the dignity of kingship, and furthermore the spirit of prophecy. And God became their shelter and defence.

On Melchisedec.

(F. 56) Arphaksath begat Melchi father of Sedek, and Melchi begat Sedek. And when Sedek was 30 years of age, Sem besought for him of his fathers that they would allow him to follow him of his own will wherever he should go. And with secret intention by night they two took, as if loosing the yokes of asses, the precious relics of Adam and of

Eva. And they came to the land of Palestine which being interpreted is the place of the arena (*asparisi*) of battle and war.

And there they found amidst leafy trees, nigh unto Qapara, a cave dug naturally by the creator and by no man. For there was no man in this land, before the ark was brought thitherwards. And there in the cave they placed the relics of Eva, and with prayer committed them to God. But they took the relics of Adam, and went up into mount Sion, out of which were fashioned the first father and first mother. And Sedek said, Unto where Sem? And the name of the place was called Jerusalem until this day. And thence under God's guidance they came to the place of Salvation called Golgotha, because there they laid the skull of Adam. And the place was high up . . . and they prayed and entrusted the relics to God.

And Sem began to speak to Sedek and said: My son and my hope in the God of my fathers, thus hath it been commanded me by the Lord as we have done. And now again I speak by his command: that thou remain here and minister unto our holy father and mother, who were planned and made by divine holy hands of the creator, who for their sake made all creatures. . . And thou wilt receive as thou deservest from the most High anointing of priesthood and honour of kingship, being long-lived, as it were eternal, from generation to generation, until the Lord, the son of creation (*or* creatures) shall truly copy Thee. Thou art a priest for ever after the order of Melchisedec, and the Lord is on thy right hand.

. . And without sweat or labour thou shalt be fed by holy angels waiting on thee. Old age and sickness shall not come upon thee, but thou shalt remain, alive, glorious of God and through men praising and glorifying the creator, of our father Adam. But near the end of the world, in the days when shall be born of a holy virgin the maker himself of Adam, upon the relics of Eva, — in that very watch of Salvation shat thou be gathered unto thy fathers, the angels of God passing on thy holy spirit sweetly and not with bitterness. And do thou my son lay up in thy mind all I have told thee.

But he stood before him bowing his head, and listened, and shed tears, and tried to stifle his tears, but could not. But the father Sem said to him, Why thus bitterly weepest thou, my son? I know that for lack of fathers and home and brethren thou doest so. And he said: Yea, but I will do the commands of my creator sevenfold more than of father and mother. And Sem blessed him with God's blessing, and they

raised him up and set him before the relics of Adam, and they adored and kissed the holy spot and the relics, and with great bulwarks they surrounded it . . . And Sem kissed him and embraced him, and with tears bedewed the godlike countenance of the young Sedek, for in it imaged forth was seen Christ the son of God. And he blessed him 'Gods peace be with thee always, my son'. And he said: 'Amen.'

[Ibidem p. 66 of the Same. Called Rest (?).] Now in the reign of Antipatros of Ascalon whom Augustus, Cæsar of Rome, made king of Judæa, Zacharias was chief priest, son of Barek. There was a certain ruler faithful of the race and house of David named Joachim, and his wife of the tribe of Judah, and both were barren. And they entreated the Lord with much sollicitude and tearful prayers, and the Lord heard their prayers, and gave them a child a daughter. And they took her, the elect one as she was a gift from God's hand, and with all their family and intimacy they gave thanks to the Lord God of Israel, and reared her with great care and in the law of God according to the Lord's command. And when she was three years old, they carry her before the Lord, into the holy temple with gifts and offerings; and the high priests blessed her, and the aged Simeon did the same. And in her fifth year . . .[1] And after that Joachim died, father of Mary the holy virgin, and was gathered to his fathers. And when the holy virgin was eleven, again they carried her with great offerings into the Lord's house, and she was blessed alike by priests and chief priests; and they returned thence home, glorifying the God of Israel. And when her mother Anna died, the holy virgin was left an orphan without father or mother, having God for father, and the Lord was with her. "My father and mother left me, but my Lord received me". And Elisabeth took and carried her to her home, kept and nourished her, and ministered <to her> as to a temple of God. For Elizabeth was sister of her mother Anna. And since the virgin was vowed to God, Elizabeth and all her household took and led her with offerings to the holy temple as the law required. And the holy virgin was of eleven years and remained in the service of the Lord God of Israel in the midst of the temple from morn till eve, with prayers and also tears praying to the Lord for the peace and salvation of all the world, of Jews and gentiles. That this day and for ever she might ask the pardon of all the world, especially of faithful Christians. And she remained in the service of the temple of God for three years

[1] The phrase is not finished in the MS.

joining an angelic life with her spotless soul, with the allholy trinity God,[1] whom she reconciled with all creatures. And she was herself fed by the holy angels. There were also other virgins vowed to the house of God; for ever since they heard the words of God spoken through Esaiah the Prophet, Behold a virgin shall conceive and bear a child, they began and kept guard and outpost thus; but there was none like to the holy virgin Mary. And her father was a son of David, and her mother of the house of David and of the daughters of Levi. And it was because of the kings and priests being providentially mingled with each other that they were allied in blood to one another. Wherefore the virgin Mary had the grace of priesthood and honour of kingship, but also she was much adorned by the spirit of the fear of God.

About the giving of the holy virgin into the temple of the high priest. So then when she was fourteen years old, the chief priest Zachariah began to think, and as he was struck dumb, he communicated in his own handwriting with the aged Simeon and with the chief priests and elders concerning the holy virgin Mariam, to give her into the keeping of a trusty man until the completion of her fifteenth year. For the Hebrews had a law handed down in the tradition of the elders, to give the bride into the house of the bridegroom, or for receiving the bridegroom into the house of the bride. And this according to the possibilities[2] of the households they did, in order that by seeing each other for one year they might salute and please one another; but in case they were not pleasing, the contract might he rescinded.

They took the same course for the virgin in whom God dwelled, and mustered all the presbytery[3] of the children of Israel from the twelve tribes, those whose lives they knew by testing; and in the name of the Lord God of Israel they cast lots. And it fell to the lot of the spotless and faithful man Joseph, who was also of the house and race of David, and he was honored by God with priestly dignity. And he had a wife Marim, sister of Anna mother of the virgin Mariam, out of whom he had begotten four sons and three daughters. And the virgin Mariam fell to the lot of guardianship of the Lord[4] by behest of the Lord. And he took and received her as if from the hands of God, and led her into his house. And there were with her Simeon and Joseph his

[1] Grammar lacks. [2] *or* capacities. [3] *or* senate. [4] ? Joseph.

sons, and Solome his daughter; and they walked in joy glorifying God. And Marim,[1] the wife of Joseph, when she beheld the daughter of her sister Anna, exulted and rejoiced, and said: If Anna my sister should today come to us from the dead. And she threw her arms around her and out of her unmeasured love shed tears and wept. And the damsel remained with unspeakable lowliness and joy and gentleness and waiting on all was their servant. But they all waited on her, as if out of fear and reverence for God. And Marem (*sic*) the wife of Joseph was near to bringing forth Jacob the less, and the virgin Mariam had been in the house of Joseph about eight days, when his wife bore Jacob, whom also they call the less; wherefore also at his conception Joseph and his wife had made a vow to God, not again to come together. For thus they spake: Seven (children) have we born, like Anna, after barrenness, and let this suffice us. So they left one another alone, and gave themselves up to the Lord God.

But we have heard from some that they said that Marem the wife of Joseph was also dead; but it was not so ascertained by us. However this (and) many things hard to understand we accurately learned from doctors of the Jews and ancient chroniclers, and them we have exhibited and set forth truly and surely; so that no one may waver here and there, and utter any thing harmful, and injure his soul.

So then as we have related about the God-taught and gentle virgin Mariam, how with unspeakable lowliness she waited on her mother's sister, and on the sucking child, Jacob the less; and she was touched to pity in her divine holy love for them. But also she neglected not, while so doing, the appointed and usual prayers to God at noon and eventide. For when she entered the house of Joseph, the first thing she asked for of her mother's sister was that she might have a place of prayer of her own apart from all. And she had a garden deeper than the apartment belonging to her; and this garden was shut in by a wall all round without and within, being near to a spring, whence entered within the wall water by a canal[2] to irrigate the flowers and trees of the garden; for the garden and flower plot were protected by doors and bolts, so that one entering in could shut them fast; but no one from elsewhere could enter in there, except the person within should open the doors. And Joseph had made it so because of his house and

[1] *Maremay* in the Armenian, the genitive of Marim or Mariam equally.
[2] *kayamir?*

his daughters. Marem sister of her mother Anna had appointed this place of prayer and repose for the holy and blessed virgin. And she regularly went in at dawn and eve to pray to the Lord God of Israel, entreating for peace and atonement of his creatures, yea and also for salvation of souls. But also she continually looked toward the lofty throne that passes understanding and comprehension, in divine vision, in holy and sober meditation, and outloud <she repeated> the prophetic words: *Have fear*, with supplication and tearful prayers, with arms outspread to heaven and gazing over against the temple of God. And again she would prostrate herself in the godlike image upon the ground, and say: My Lord and God, in whom wilt thou be pleased, who knowest all? As thou indeed hast said: I will have mercy on whom I will have mercy on, and will pity whom I will pity. So then have mercy and pity, and arise Lord in thy repose. Because it is time for thee to arise, for thy law is set at naught. So now awake in thy invincible might, and come to make us alive.

This and the like words to God, of the prophets, about the coming of the Word into the world, she had learned through the holy spirit; and she had them also written down, and knew it all, and in these (words) she sent up her prayers to God at dawn and eve.

So then on the sixth of april according to calendarial art, and according to the lunar numbering of the Jews on the tenth of the moon, the day on which they shut up the lamb hidden with divine mystery, whence also by supernal command these two met on one and the same day, on the sixth of April, and the tenth of the moon, and the image of the day is Kyriake, the lamb was shut up in the spotless womb of the holy virgin, he who took away and takes in perpetual sacrifice away the sins of the world. For the holy virgin Mariam[1] was at prayers in her garden of which above we spake. And she had with her skeins, scarlet and purple for making the veil of the temple; that when her prayers were ended, she might work and weave, and then she went out to draw water in a vessel for her needs; and shutting the door of the garden tightly from within she secured it, as aforetime was her custom, lest anyone should enter and hinder her prayers. And at dawn she began to pray to the God of Israel with tears and entreaties, and besought on her knees till the third hour of the Great Sunday. And as she thus prayed she exulted because she saw full opposite the Lord God of

[1] Spelled *Mrim*.

Israel who was in very truth. And as she prayed she fell on her face, fainting and in a swoon, as is written: My heart and my body swooned, God of my heart, my portion art thou, God eternally. And this prayer for our salvation she made with entreaty.

And she rose up and extended her holy arms cross-wise and said:

Lord God, who sittest upon the many-eyed cherubs and in songs of praise art exalted with never silent voices by all the choir of watchers who cease not from acclaiming thee holy, unto glory and praise of thy dread holy name. Harken now unto thy handmaid, an orphan without father or mother, for thou art father of the childless. So hear my prayer and remember the word of thy servant, my father David. Thus and the like from the holy prophecy of her father she recalled, not forgetful of the nature of God; for she had also learned the 150th psalm; and this and similar divine matters the holy virgin knew. For she knew all in spirit and in letter . . .

(The annunciation is then related in a conventional manner. Towards fixing its date Epiphanius recurs to the incident which befel Zachariah in the temple) . . .

(F. 74) Zachariah remained until the completion of the two feasts, twelve days, and it was on Tisri 22, on the fifth day of the week <that he fell dumb>, and on the Friday (*urbath*) he went home and came in to his wife Elisabeth and she conceived at eventide of Urbath the lightgiving torch which was to precede the sun of righteousness. So that from that day until Nisan, the 6th of April there are $5^1/_2$ months, a point set forth by the holy archangel when he said 'In the sixth month'. But it was also the 5500th year from the first man to the day on which the holy virgin received the annunciation from the holy Watcher of God. Consequently in the sixth age, do proclaim all teachers of Christ's church. Likewise the five and a half months were called six by the holy angel. The ages were also set down to be $5^1/_2$. And why was it proper so to be? Because on the sixth day God made Adam and builded Eva out of him. Therefore is all this marvellous mystery designed as it is. . . . .

It befell at the third hour, and the image[1] of the day was Kuriakê; but as some say the fourth of the week, though our conviction is otherwise, and why? Because on the Kuriakê God said, Let there be light, and on the same day of Kuriakê the increate light God the word chose to become created light from the virgin . . . .

[1] i. e. name.

(F. 84) And on the very day of the great Kuriakê at the third hour all creatures were saved, and freed from servitude of the enemy. Furthermore all the heavenly hosts received the fragrance of life, which once at the creation from Adam they had received. Likewise on the great and marvellous divine annunciation feast....

(F. 85) Of the same. On the visit of the virgin to her kinswoman Elisabeth. Gospel according to Lc 1, 39.

Mariam arose in those days etc.

Why does the Evangelist so immediately relate her visit? For after the salutation of the archangel, when she became a tenement of God, she remained that day entire, filled with exultation and joy; and perceived herself through the same spirit to be purified from all necessities, and from the bodily affections, renewed[1] in some new way to the honour and glory of God the son. For hers was a miraculous and untranslatable matter which the beginningless word began to effect. Therefore on the third day the virgin desired to confirm still more surely the archangel's words, unto the sure and real faith of herself and of all who looked for the salvation of Israel. And she said in a sober and gentle voice to Marim the wife of Joseph, the sister of her mother Anna. My lady and mother, supplicate for mysake the Lord Joseph, that I may go to Jerusalem before you. For the feast of Zatik was near at hand, after a few days, and all Israel was to meet there. But the virgin was in haste, because of God's matter, a holy and hidden mystery. And she yielded to the prayers of the holy virgin and spake to Joseph, who listened and at once bade his two sons Simon and Jesse and his daughter Solome be ready to go with her. And they with promptitude went before, and the virgin came in haste on the second day at the ninth hour, and the image of the day was the third of the week. And the holy virgin entered God's temple and worshipped before the Lord God of Israel, with voice of thanksgiving; and those with her. And they went forth and came giving salutation from house to house. Because the city of Juda lies to the west of Jerusalem, and is in a mountain district, what today is named St. John, because the holy forerunner John was therein. And having entered the city of Juda they came to the house of Zachariah....

[1] *or* renewing.

(Here the codex leaves nearly $2^{1}/_{2}$ columns blank, pp. 86 and 87. The magnificat and visit to Elisabeth are then explained at length) . . . .

(F. 95.) Wherefore Simon and Jôse returned after their father and mother and sisters, since they had all together come to the feast of Zatik. But the virgin and Solome remained with Elisabeth about three months . . . . Elisabeth beheld with the eye of faith as in a looking glass, the creator of all things coagulated in the virgin's womb in flesh. And therefore she told her, supplicatingly as if imploring, to go forthwith to Nazareth. So the virgin being gentle and lowly listened to her, and spoke to Solome, and they sent word to Joseph at Nazareth. And he sent Simon and Jôse. And they came and brought the virgin holy and their sister to their home, and she saluted them and bowed to the holy priest Zachariah, for he was still dumb. But he rose up and called with a gesture of his hand the holy virgin, and with pure divine love bade her farewell, and blessed her with tears . . . . And they went straight to their home, and when they approached Joseph and his wife Marem, he went forth to meet them with every one else, and they entered his house and rejoiced and thanked God. But the virgin would not at once sit down and rest, but went and entered her garden, where she received the tidings from the holy watcher, and fell to praying . . . .

Of the same. About the holy baptist.

(F. 106) This also is a mine of wisdom, that the testimony of the archangel (*sc.* to Joseph) be to us an assurance of our faith, and stop the mouths of the impious. For <she possessed> the by nature uncontaminated and unconfused channel (? *aru*) of blood, and was a sister of the just Joseph. For Anna mother of the virgin was daughter of Kleophas, and Joseph was brother of Kleophas. But the watcher called her *wife*, saying, Joseph, thou son of David, fear not to take unto thee Mariam thy wife etc. . . . . See how at once the just man did the bidding of the angel. When he heard he wavered, not for a second vision and a third wife,[1] but eagerly through his faith in God took unto himself his life.

(F. 107) When the just Joseph awoke from his inspired dream, he called his daughter Solome and Marim his wife, mother of Solome,

---

[1] I feel sure neither of the text nor of my interpretation of it.

and burst into tears of unmeasured joy, and related to them his dream. And they came full of joy and glorified the God of Israel.... But after that the neighbours and inhabitants of the city of Nazareth saw that the eye of guardianship of Joseph and his household and sons over the virgin was changed, and her holy and spotless pregnancy became visible. Now the priests who dwelled in Nazareth hated the just and blessed priest Joseph .... and sent to Jerusalem as messenger Annas who in those days was a scribe and child in years. And he dwelled in Nazareth, but was afterwards chief-priest in Jerusalem .... They wrote separately to Zachariah and the aged Simeon and to Alexander the priest whe was old in wisdom, but a stripling in years, and they on hearing all this came in haste to the temple and summoned the presbyterate Scribes and Pharisees .... They read the letter borne by Annas, and wrote off to Joseph to take Mariam and come in haste .... and justify himself in the Lord's house as touching the holy virgin they had betrothed to him, as a deposit and not in wedlock .... And Joseph read their letter and arose in haste, and bade his sons and his daughter Solome and his wife Marem and the holy virgin .... and they came straight to certify the truth and the purity of the virgin; and entering the temple they worshipped and prayed. And the virgin had no misgivings, as she was spotless, but went boldly to the raised dais reserved for virgins .... (her prayer is given) .... And Elisabeth received them and took them to her house, which she had in Jerusalem, against her coming to honour the feasts. But the chiefpriest Hyrkanus who was in authority at Jerusalem and the chief priest Zachariah and the aged Simeon and the other scribes and pharisees and elders of Israel met and took counsel .... (The ordeal of water) .... Alexander took living water in an earthen pot and of the tithes of barley meal in a vessel of wood, and he came forward and called Joseph to him, and put on this hands the meal, and he himself had in his hand water, and he bared (F. 110) the head of Joseph and he asked him, Art thou pure and blameless as touching this virgin? .... (Joseph swears a long oath that he is, writes it on parchment and washes it in the living water) .... and he took earth, a handfull from the floor of the temple near the altar, holy soil, and cast it in the water; and he took the barley meal from the hand of Joseph and gave the water in the earthen jar to Joseph and placed the barley before the Lord near the altar. And he took a handfull of the barley meal, and laid it on the altar. And he turned to Joseph, and said to him, Drink, and if thou hast sinned before the

Lord, let this water and thy oath and the soil from the Lord's house be to thee for a curse and for death. And Joseph said, Be it so, be it so, and all said, Amen. And Joseph raised his eyes to God and said .... and he drank the water, and according to the order of the law they bade him go and ascend the hill of Olives; and he went down and then proceeded to ascend. And all the crowd of the city followed, and many others on the walls looked on..... And Joseph returned from the mount of Olives, descended and came resplendent and radiant as light; and a sweet odour exhaled from him and penetrated the Lord's house. He fell on his face and said with joy: At my crying out, thou heardest me, O God, according to my righteousness. And Alexander came forward and took him in his arms and kissed him, and hid his head. So did also the priests and elders and Simeon ....

(The virgin also drinks the water and triumphs under the ordeal. Then great rejoicings follow, and Elisabeth decks her out and all repair for a feast to Elisabeth's house) ....

(F. 113) But the virgin Mariam in that hour took the child prophet, and wept for love and kissed his face tenderly and would not be separated from him or go her way. So also Elisabeth took the little Jacob youngest son of Joseph, for he was only about a month old; and they were of the tribe of Levi and Juda, allied with each other according to the law as one in kinship .... and they returned to their city Nazareth .... and after two months was the census, and Joseph went up with all his household .... and when they reached Bethlehem, and the birth hour came for the holy virgin, they hastily entered a cave, for there was no room in the inn. And in the third watch of the night was born the word God man of the holy virgin upon the arms of the first mother Eva, and she was a virgin in conception and in parturition and without pangs .... and a cloud of light overshadowed the cave, and a sweet fragrance scented all the world, according to the annunciation of Gabriel to the holy virgin.

But until this moment was kept alive Melchisedek by behest of God, and he was at that time on mount Thabor, and his life had heen drawn out all those long ages and centuries according to the saying, Thou art a priest for ever in the succession of Melchisedech, and the Lord is on thy right hand. But he was not yet rown old, but like a youth was kept strong by supernal behest, he who is called without father, without mother, like the son of God, motherless in heaven by generation, and fatherless on earth by original birth. Wherefore in that very hour

the angels bore him off and set him down in the cave before the Word made flesh, while the latter still lay on the arms of Eva, and he had in his hands a censer of gold and a censer of silver, and a pure white linen cloth and three loaves of unleavened bread and a precious cup of wine incorrupt, and he worshipped before the Lord son of creation, and kissed the place on which the Lord was born, and then the feet and hands of the Lord in fear and trembling, upon the arms of Eva. And he bestowed on him who laid hands on him and made his the order of priesthood and dignity of kingship, as he had received it from him, and laid before him as offering the bread and wine and the utensils thereof, the flambeau giving light and the censer the perfume burner (?). And he himself stretched out his arms before the word of God the Father, and spake a prayer:

My Lord and son of the Lord, from God the Father and Lord from Lord, give rest to thy servant Sedek, son of thy servant Melchi, on this day, for now have I bestowed on thee thy high heritage on the very day in which I found thee faithful.

Now command thou my flesh to repose in dust, from which I was moulded, and my spirit to return to thee, and ever with the heavenly priesthoods to abide in spirit, and as thy priest for ever for the service of glory.

And he prostrated himself before the new-born king, kissing the earth. And the angels of God invested him with great honour, and carried him[1] .... near to the tomb of Moses. And handed over his holy spirit tenderly and advanced it near to the throne of glory, a priest of God eternally in presence of God. But his holy body was buried by angels near to the tomb of Moses unknown to any. And Melchisedek was gathered unto his fathers, as a man holy and faithful, and he truly died unto the refuting of the opinion expressed by some concerning him, and the book of the law fixed a place, as they were affrighted beholding the creator and the legislator ....

Ch. 18. On Lc 2 etc.

But there was also there (in Bethlehem) the grave of the first mother, who also had heard the solemn and immovable edict, With sorrow shalt thou bear children. But today came the child of a virgin by means of virginal birth to change the curse into a blessing ....

---

[1] *Igayi a vox nihili.*

(p. 119.) On the cave of Bethlehem.

Why was Bethlehem called House of Ephrath by the prophet? At the death of Sarah in all the land of Palestine Abraham had not the smallest holding nor a foot of earth .... But he sought in the region to buy for silver in Hebron a plot, and the cave which had been dug out of the rock for burial of his forefathers. And there he buried Sarah in the cave which is called Repetition. But Abraham himself, Isaac and Jacob and all of them, were buried there to this day. And it is near Bethlehem, which is why it was called after the name Ephron house of Ephratha, and Bethlehem after our translation and rendering is called House of Bread.

But we, longing to know the truth, took the trouble to consult the ancient and earliest chroniclers and doctors of the Jews, asking them why Bethlehem was called the House of Bread. And they told me the following, bestowing the knowledge as a great gift:

What time Jesu led Israel over Jordan and gave them for heritage the land of Canaan and Palestine, there was a youth of the tribe of Judah called Jôse who had taken much spoil, and with it a damsel of the gentiles whom from pity he slew not, but carried her off in holy wedlock to his home. And he talked with her of the faith of Abraham and of the God of Israel and law of Moses. And the damsel heard all and fell on her face and said: I believe in the God of Abraham. And Jôse led her to Jesu, and told him all, and Jesu was pleased and blessed him and also the damsel and bade the priests to act according to the law of Moses. And they gave the virgin who believed to the youth to wed, for he respected her person till he had wedded her, and curbed his desires. And Jôse received her from the hands of the priests and led her to the house of his father and mother. But before long his parents and kinsfolk opposed Jôse and insulted him over the damsel who believed, because she was of gentile race. But he wept and besought his father saying: Lead me where thou wilt and make me a house of a threshing floor,[1] and prepare me bread to eat and settle me there. And let me not be a reproach to thy family .... And Jôse went down and walked amid the leafy pine trees of Sikim, and found a cave where were laid the relics of Eva, just as it had been naturally dug by the creator; however he knew it not then to be the tomb of the first mother Eva.

And Jôse took a pick, and dug and enlarged it making it cut out

[1] Or perhaps the sense is *House of possessing*.

of the rock, and he made it like a house, and on the right hand side he made a little manger for the use of his animals, that the damsel might have occupation and means of livelihood. And she went in and lived there, and said to her husband: Lo this is for me a house of eating bread and a dwelling place of peace. And the woman's name was Ephrat, and on the score of the woman's living in the cave, a city was built there, and the name was given it by the great Jesu, Bethlehem house of Ephrat, which is why in the ancestral tongue by translation Ephrat is called Fruitbearing. For in the place so named the virgin-born fruit Christ was given us by God .... To continue—: At that time a man oppressed of the race of Israel having an ox and a very few sheep was dwelling in the cave and working in the fields of Bethlehem. following the sheep for the shepherds who were there, and he himself had exchanged the calf which he had and was working the land. But he had no wife or children. And he was a godfearing man, and what ever he earned by toil and also milk of his flocks he gave to the way-farers and needy. So he on that miraculous and salutary night, chanced to be come there, and found Joseph and his party, because there was no room in the inn .... And Joseph advanced to meet him, and they saluted one another enquiring each for the other's welfare .... And Joseph told him modestly, as one trustworthy, of the circumstances, and he praised the God of Israel; and they both remained outside praying to God, until the ineffable birth appeared in glory for the world's salvation ....

And they themselves sat down and asked of one another, and Joseph found the man to be of the house of David and a near kinsman of his own, and his name was Isaac. And there were hard by[1] shepherds sleeping in the open who were there on account of the few sheep he had wandering round with them. But he also dwelt in the cave in order to feed his calf. There then he was priveleged to witness the miraculous birth. It is also no matter for surprise that this is not recorded in the Gospel, if we look at the truth of facts. There were so many wonderful things not recorded, because there was eager anxiety on the part of the holy evangelists to proclaim Christ God. But let us return to our narrative ....

[1] Were hard by] The text here is not certain.

[Abgeschlossen am 12. Nov. 1906.]

Zur altrömischen Bischofsliste.

Von H. Boehmer in Bonn a. Rhein.

1. Epiphanius schreibt haeresis 27, 6: ἦλθε μὲν εἰς ἡμᾶς ἤδη πως Μαρκελλίνα τις ὑπ' αὐτῶν — den Karpokratianern — ἀπατηθεῖσα καὶ πολλοὺς ἐλυμήνατο ἐν χρόνοις Ἀνικήτου ἐπισκόπου Ῥώμης τοῦ κατὰ τὴν διαδοχὴν Πίου καὶ τῶν ἀνωτέρω· ἐν Ῥώμῃ γὰρ γεγόνασι πρῶτοι Πέτρος καὶ Παῦλος οἱ ἀπόστολοι αὐτοὶ καὶ ἐπίσκοποι, εἶτα Λῖνος, εἶτα Κλῆτος, εἶτα Κλήμης σύνχρονος ὢν Πέτρου καὶ Παύλου. Darauf sucht Epiphanius zu erklären, wie es komme, daß Clemens, obwohl er ein Zeitgenosse Petri und Pauli war, erst an dritter Stelle in der Liste figuriere. Er erwähnt dabei, daß Petrus und Paulus im 12. Jahre Neros gestorben seien und Linus und Cletus je 12 Jahre regiert hätten. Dann heißt es weiter: ὅμως ἡ τῶν ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπων διαδοχὴ ταύτην ἔχει τὴν ἀκολουθίαν: Πέτρος καὶ Παύλος, Λῖνος καὶ Κλῆτος, Κλήμης, Εὐάριστος, Ἀλέξανδρος, Ξύστος, Τελεσφόρος, Ὑγῖνος, Πῖος, Ἀνίκητος ὁ ἄνω ἐν τῷ καταλόγῳ προδεδηλωμένος· καὶ μή τις θαυμάσῃ, ὅτι ἕκαστα οὕτως ἀκριβῶς διήλθομεν· διὰ γὰρ τούτων ἀεὶ τὸ σαφὲς δείκνυται· ἐν χρόνοις τοίνυν ὡς ἔφημεν Ἀνικήτου ἡ προδεδηλωμένη Μαρκελλίνα ἐν Ῥώμῃ γενομένη τὴν λύμην τῆς Καρποκρά διδασκαλίαν ἐξεμέσασα πολλοὺς τῶν ἐκεῖσε λυμηναμένη ἠφάνισε· καὶ ἔνθεν γέγονεν ἡ ἀρχὴ τῶν Γνωστικῶν τῶν καλουμένων. Erst Lightfoot, St. Clement of Rome 1, p. 204 ff. hat erkannt, daß Epiphanius hier eine römische Quelle ausschreibt. Er glaubt jene ungenannte Quelle mit den Hypomnemata des Hegesipp identifizieren zu dürfen. Diese Annahme haben Funk, Kirchengesch. Abhandlungen I. Bd. und Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur II, 1, S. 184 ff., zur Genüge widerlegt. Nach Funk hat Epiphanius an der genannten Stelle Irenaeus oder Euseb benützt, nach Harnack eine alte römische Urkunde des zweiten Jahrhunderts, eine Art Bischofschronik aus der Zeit des Bischofs Soter († 170), deren Wortlaut er l. c. p. 191 ff. aus Epiphanius, Irenaeus und dem Catalogus Liberianus zu rekonstruieren versucht. Wie mich dünkt, liegt eine andere Deutung des Tatbestandes noch viel näher.

Epiphanius hat nachweislich das Syntagma des Hippolytus ausgiebig benutzt. Vergleicht man einmal haer. 27 mit Hippolyt Philos. VII, 32, Pseudo-Tertullian adv. haer. c. 48 und Hippolyts Hauptquelle Irenaeus adv. haer. I, 25, so kommt man ganz von selbst auf die Vermutung, daß Epiphanius auch haer. 27, 1—6, d. i. den ganzen Abschnitt über die Karpokratianer fast wörtlich aus dem Syntagma abgeschrieben habe. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Worte ἦλθε εἰς ἡμᾶς. Hippolyt lebte und schrieb nachweislich in Rom. Auch das Syntagma hat er in Rom verfaßt, cf. Harnack l. c. II, 2, p. 220 f. Gerade in unserem Falle ist also die Abhängigkeit des Epiphanius von Hippolyt ganz sicher festzustellen.

Allein wie weit reicht in haer. 27 § 6 der Text des Syntagma? Schon ein flüchtiger Blick auf den Kontext zeigt, daß die ganze Ausführung über die römische Bischofsliste von ἐν Ῥώμῃ γὰρ γεγόνασι an eine Digression ist, zu der Epiphanius durch den Namen Aniketos veranlaßt wurde. Er sagt das übrigens ausdrücklich auch selber, wenn er weiter unten sich entschuldigt: καὶ μή τις θαυμάσῃ, ὅτι ἕκαστα οὕτως ἀκριβῶς διήλθομεν· διὰ γὰρ τούτων ἀεὶ τὸ σαφὲς δείκνυται. Dann nimmt er mit den Worten ἐν χρόνοις τοίνυν, ὡς ἔφημεν, Ἀνικήτου ἡ προδεδηλωμένη Μαρκελλίνα κτλ. den Faden der Erzählung wieder auf, d. i. er schreibt wieder wörtlich das Syntagma aus, cf. Irenaeus I, 25, 5. denn Hippolytus hat seinerseits den Irenaeus ausgeschrieben. Hieraus folgt: die Digression über den Catalogus Romanus stammt nicht aus dem Syntagma, sie ist eine eigenhändige Zutat des Epiphanius. Aber woher hat der gelehrte Häreseolog die Nachrichten über die römische Kirche, die er hier verwertet? Die Bemerkungen über die Einsetzung des Clemens zum Bischof durch den Apostel Petrus, sind offenbar eine Erinnerung an die Clementinen, die Worte ἀναχωρῶ, ἄπειμι, ἐκσταθήτω ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ sind ein sehr ungenaues Zitat aus 1. Clem. 54, 2 (ἐκχωρῶ, ἄπειμι, οὗ ἐὰν βούλησθε), aber er hat das Zitat, wie er selbst andeutet, nicht direkt aus 1. Clemens geschöpft, sondern aus einer Schrift (ἔν τισι ὑπομνηματισμένοις), deren Titel ihm allem Anschein nach entfallen ist — das kann bei seiner Vielleserei nicht Wunder nehmen. Allein woher hat er den Katalog der römischen Bischöfe von Linus bis auf Aniket? Man könnte zunächst mit Funk an Eusebs Chronik denken. Aber 1. dagegen spricht schon die Tatsache, daß Epiphanius sonst keine Kenntnis dieses Werkes verrät.

2. Die Differenz der beiden Autoren hinsichtlich des Todesjahres Petri und Pauli: Euseb setzt das Martyrium der Apostel in das 13. oder

14., Epiphanius in das 12. Jahr Neros. Eher könnte man auch hier als Quelle des Epiphanius eine Schrift des Hippolyt, nämlich die Chronik des Hippolyt, vermuten. Allein die Form Κλῆτος für Ἀνέγκλητος würde nicht ausreichen, diese Annahme zu begründen, zumal Epiphanius sonst mit der Chronik des Hippolyt sich nicht vertraut zeigt. Dagegen läßt sich nachweisen, daß Epiphanius die Chronik des Africanus oder ein auf die Chronik des Africanus unmittelbar zurückgehendes chronographisches Werk gekannt hat.[1] Beweis dafür: die breiten historischen Ausführungen in haer. 1—4. Hier rechnet Epiphanius 1. genau so wie Africanus nach Jahren der Weltschöpfung. Er setzt 2. die Sintflut genau wie Africanus in das Jahr 2262 der Welt — „ein sicheres Kennzeichen — wenigstens — unmittelbarer Abhängigkeit" von dessen Werk, cf. Gelzer, Africanus, 1, p. 53. Auch ihm bezeichnet endlich 3. genau so wie dem Africanus die Geburt des Patriarchen Phalek eine Epoche, den Beginn der Völkerzerstreuung und des Paganismus. Hatte er aber den Africanus oder doch eine auf Africanus zurückgehende Chronographie zur Hand, so darf man vermuten, daß der vielgenannte Passus über den catalogus Romanus in haer. 27, 6, sei's direkt, sei's indirekt, aus Africanus geschöpft ist. Wir kommen somit zu dem Ergebnis: 1. haer. 27, 1—6 ἦλθε μὲν εἰς ἡμᾶς ἤδη κτλ. und dann wieder von ἐν χρόνοις τοίνυν Ἀνικήτου κτλ. ist wörtliches Exzerpt aus dem Syntagma des Hippolyt. 2. Der dazwischen dastehende Passus von ἐν Ῥώμῃ γὰρ an ist eine Digression des Epiphanius, die durch den Namen Aniket veranlaßt ist. Epiphanius verwendet in dieser Digression Lesefrüchte aus den Clementinen, ungenaue Erinnerungen an eine Schrift, in der 1. Clem. 54 zitiert war, und die Chronographie des Africanus. Nur die beiden dogmatischen Schlußabschnitte C. 7 und 8 des Kapitels sind aller Wahrscheinlichkeit nach schriftstellerisches Eigentum des fleißigen Bischofs.

Geht nun die Bischofsliste in haer. 27, 6, sei's direkt, sei's indirekt, auf Africanus zurück, so darf sie hinfort nicht als ältestes Zeugnis für die römische Bischofsliste genannt und gebraucht werden. Sie ist ein Fragment aus einem Autor des dritten, nicht des zweiten Jahrhunderts. Für die römische Bischofsliste des zweiten Jahrhunderts bleibt Irenaeus III, 3, 3 unser erster und einziger Zeuge.

2. Dies Ergebnis führt sofort zu einigen weiteren Schlüssen. Aus

[1] Dies hat Gelzer, Africanus nicht bemerkt, obwohl er einmal den Clemens nennt. Ich begnüge mich, die Abhängigkeit des Epiphanius von Africanus festzustellen. Für die Africanusforschung dürfte diese Tatsache nicht bedeutungslos sein.

Epiphanius haer. 27, 6 hat Harnack gefolgert, daß schon in der ältesten römischen Liste nicht bloß die Namen und die Successionsnummer, sondern auch die Amtsjahre der altrömischen Bischöfe angegeben gewesen seien. Irenaeus verrät noch keine Kenntnis von den Amtsjahren der römischen Bischöfe. Erst bei Africanus und Hippolytus tauchen dieselben auf. Daraus darf man schließen, daß man erst zu Beginn des dritten Jahrhunderts das Bedürfnis empfand, die Liste durch Angabe der Amtsjahre zu vervollständigen. Jedenfalls ist auf diese Zahlen gar kein Verlaß. Wenn den beiden ersten Bischöfen Linus und Cletus je 12, dem 6. Alexander und dem 7. Sixtus je 10 Episkopatsjahre zugeschrieben werden, so liegt der Verdacht sehr nahe, daß man die Amtszeit der Bischöfe der vorirenäischen Zeit ganz willkürlich fixiert hat. Es ist daher nicht gestattet, andere historische Ereignisse nach den chronologischen Angaben der späteren Liste zu datieren. Wenn also z. B. Irenäus berichtet, daß Polykarp zur Zeit des Aniket der römischen Gemeinde einen Besuch abgestattet habe, so ist aus der Liste für das Datum dieses Besuches nichts zu entnehmen. Maßgebend sind allein hierfür vielmehr das Datum von Polykarps Tod — 23. Februar 155 — und die Angabe des Irenäus III, 3, 4, daß Polykarp in Rom bei jener Gelegenheit viele Anhänger des Valentin, Kerdon und Marcion bekehrt habe. Daraus folgt: Polykarps Romreise fiel in die Zeit nach Marcions Ausstoßung aus der römischen Gemeinde, also nach 144, vermutlich aber einige wenige Jahre nach 144.[1] Denn Marcion besaß schon einen bedeutenden Anhang. Genauer läßt sich der Termin nicht bestimmen. Aber nichts nötigt über 150 hinauszugehen, und jedenfalls ist die Romreise des Polykarp nicht nach der höchst verdächtigen Chronologie der römischen Bischofsliste zu datieren, sondern umgekehrt Anikets Episkopat nach der Romreise des Polykarp. Nach der gleichen Regel sind dann auch andere chronologische Probleme zu behandeln. Es mag richtig sein, daß Valentin zur Zeit des Bischofs Hyginus nach Rom kam. Aber für die Chronologie ergibt sich aus dieser Notiz kein fester Anhaltspunkt. Es mag auch richtig sein, daß das Hermabuch erst zur Zeit des Bischofs Pius seine jetzige Gestalt erhalten hat. Aber ein sicherer Schluß auf den Zeitpunkt der Endredaktion ergibt sich daraus nicht. Eher darf man aus dem Hermabuche schließen, in welche Zeit etwa der Episkopat des Pius fällt. Der Verzicht auf die künstliche Chrono-

[1] Daß Polykarp damals mit Marcion in Rom zusammen getroffen sei, sagt Irenaeus l. c. nicht ausdrücklich, ist aber sehr wahrscheinlich.

logie der Liste entlastet uns also von einigen viel erörterten chronologischen Problemen, die allein der Liste ihr Dasein verdanken.

3. So wie die Liste bei dem ältesten Zeugen, Irenaeus, vorliegt, ist sie mehr als eine Liste. Sie bietet bei den Namen Clemens und Telesphorus auch chronikalische Angaben. Standen diese Angaben schon in der Vorlage des Irenaeus, sind die historischen Notizen, die Irenaeus gelegentlich über Ereignisse aus der Amtszeit des Hyginos und Aniketos mitteilt, als Exzerpte aus der Liste aufzufassen, mit anderen Worten, war die Liste schon in ihrer Urform eine kleine Bischofschronik? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich, wie mich dünkt, schon aus der Beschaffenheit der späteren römischen Liste, wie sie im catalogus Liberianus vorliegt. Der Liberianus enthält keinen einzigen jener von Harnack der alten Liste zugeschriebenen Zusätze. Das ist sehr auffällig. Denn derartige Urkunden von offiziellem oder quasioffiziellem Charakter wagt man wohl zu bereichern und zu verbessern, aber nicht zu verkürzen und damit ihre Beweiskraft zu verschlechtern. Auch fehlt es in altkirchlicher Zeit an aller und jeder Analogie zu einer solch chronikartig erweiterten Bischofsliste. Wir haben also keinen Anlaß, in jenen historischen Angaben und Notizen etwas anderes zu erblicken als eigenhändige Zusätze des Irenaeus. Die Liste war wie die anderen Bischofslisten ursprünglich nichts weiter als eine Liste. Sie enthielt die Namen und die Successionsnummer der altrömischen Bischöfe, nichts weiter.

4. Irenaeus äußert sich mit keinem Worte über die Herkunft der Liste. Aber die Art, wie er mit ihr operiert, schließt die Annahme geradezu aus, daß er die successio episcoporum selber bei seinem Aufenthalte in Rom gelegentlich festgestellt habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach fand er vielmehr bei seinem Besuche in Rom ca. 177 n. Chr. die Liste schon in praktischem Gebrauche. In Rom wurde vermutlich damals schon jenes summarische Verfahren bei der Bekämpfung der Ketzer geübt, das er III, 1—3 schildert. Römischen Brauch hätte er dann also an der berühmten Stelle allen Kirchen zur Nachahmung empfohlen. Aber wenn die Liste in Rom entstanden ist, so erhebt sich die Frage, wann ist sie entstanden und wer war ihr Urheber? Man hat die Antwort auf diese Frage vielfach in der bekannten Äußerung des Hegesipp bei Euseb hist. eccl. ed. Schwartz IV, 22, 3 gesucht: γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιηςάμην μέχρις Ἀνικήτου· οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος, καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος. Allein leistet diese Stelle wirklich, was sie auf den ersten Blick verspricht? Der Text der hist. eccles. ist gerade an dieser Stelle nach-

weislich schon früher verderbt gewesen. Sowohl der syrische Übersetzer, wie Rufin, hatten eine Handschrift vor sich, in der infolge Homoioteleutons die Worte οὗ διάκονος — παρὰ Ἀνικήτου ausgefallen waren. Aber die Worte διαδοχὴν ἐποιησάμην hat sicher der Syrer schon gelesen. Denn er übersetzt: „ich machte dort in der Herleitung der Bischöfe bis auf Aniket". Auch Rufin hatte wohl schon diesen Text vor sich. Denn seine Übersetzung permansi ibi, donec Soteri successit Eleutherus" ist vermutlich Konjektur für die unverständlichen Worte: διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος. Die Worte διαδοχὴν ἐποιησάμην sind also sehr gut bezeugt. Aber was sollen sie bedeuten? successionem feci usque ad Anicetum? eine so unbehülfliche Ausdrucksweise darf man selbst einem so ungeschickten Stilisten wie Hegesipp nicht zutrauen, wenn man auch zugeben muß, daß διαδοχή zur Not in übertragenem Sinne gebraucht werden kann — Bericht über die Succession. Nur würde man dann, wie in dem Titel eines vielbenutzten Buches des Peripatetikers Sotion διαδοχαί scil. τῶν φιλοσόφων[1] den Plural erwarten. Man nimmt daher jetzt allgemein an, daß der Text der Stelle verderbt ist. Aber wo steckt der Fehler? Harnack meint in διαδοχήν. Er vermutet aus Euseb IV, 11, 7: Euseb habe anstatt dessen etwa διατριβάς gelesen. Denn Euseb IV, 11, 7 καθ' ὃν (Aniket) Ἡγησίππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ, παραμεῖναί τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου sei ein Regest unserer Stelle. Allein dann hätte Euseb den Hegesipp völlig mißverstanden, eine Annahme, zu der man sich ohne Not nicht entschließen darf. Andere suchen den Fehler in ἐποιησάμην und schlagen dafür als Ersatz vor ἐγραψάμην oder eine entsprechende Wendung. Allein wenn Hegesipp wirklich hier behauptet hätte, er habe die Succession der römischen Bischöfe festgestellt, so wäre diese wichtige Mitteilung Euseb schwerlich entgangen, sondern nach Gebühr von ihm hervorgehoben worden. Euseb hat an unserer Stelle jedenfalls nichts davon gelesen, daß Hegesipp die römische Liste verfaßt habe. Dann bleibt kaum etwas anderes übrig, als in ἐποιησάμην mit Schwartz eine alte Schlimmbesserung zur Ausfüllung einer vielleicht wieder durch Homoioteleuton veranlaßten Lücke zu erblicken, also den Schaden für unheilbar zu erklären. Fest steht nur, daß Hegesipp hier etwas über die Succession der römischen Bischöfe bis auf Aniket gesagt hat. Aber sicher hat er

[1] cf. dazu Zeller, Gesch. der Philosophie der Griechen 2, 2, S. 931.

[2] Ich habe früher an ἐπεσημάνην gedacht, das leicht in epiisamin verhört werden konnte.

nicht die Liste selber angeführt noch auch behauptet, daß er sie bei seinem Aufenthalte in Rom erst festgestellt habe. Sonst würde Euseb, der so eifrig nach derartigen Mitteilungen gespürt hat, dies ausdrücklich bemerkt haben.

Gleichwohl scheint es mir nicht unmöglich, den ungefähren Zeitpunkt für die Entstehung der Liste zu bestimmen. Hat Hegesipp an der genannten Stelle etwas über die διαδοχή bis auf Aniket gesagt, so darf man annehmen, daß der Traditionsbeweis schon zu der Zeit, als er in Rom anlangte, d. i. zur Zeit des Aniket, eine gewisse Rolle in den Verhandlungen mit den Ketzern spielte, daß man also schon zur Zeit des Aniket die Successionsfolge der Bischöfe von Linus an festgestellt hatte. Dazu würde auch die Form, in der die Liste dann bei Irenaeus erscheint, gut stimmen. Irenaeus zählt die ersten zehn Bischöfe bis auf Aniket ziemlich gleichförmig auf: μετὰ δὲ τοῦτον Τελεσφόρος ... ἔπειτα Ὑγῖνος, εἶτα Πίος, μεθ' ὃν Ἀνίκητος; dann fährt er fort: διαδεξάμενος δὲ τὸν Ἀνίκητον Σωτῆρος νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος. Es scheint darnach, als habe die Urkunde, die er brauchte, nur bis Aniket gereicht, und als habe er selber die beiden letzten Namen hinzugefügt. Jedenfalls darf man schon aus dem Fragmente des Hegesippus schließen, daß die Bischofsliste bereits zur Zeit des Aniket angelegt worden ist. Sie wäre dann also schon etwa um 150 entstanden.

[Abgeschlossen am 3. Dez. 1905.]

Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte 8, 5—40.

Von Hans Waitz in Darmstadt.

Die quellenkritische Untersuchung der Apostelgeschichte (AG) hat sich in neuerer Zeit vornehmlich deren erster Hälfte (C. 1—12) zugewandt und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß, wie sonst in den lukanischen Schriften, so auch hier verschiedene literarische Schichten vorliegen, die von dem Autor ad Theophilum verarbeitet worden sind.[1] Ziemlich allgemein werden dazu, um von den Stephanus- und Sauluserzählungen abzusehen, die Geschichten gerechnet, die sich um Petrus gruppieren. Von vielen Forschern, wie Schwanbeck, Hausrath, Davidson, B. Weiß, Sorof, van Manen, Clemen, Hilgenfeld, Soltau, werden sie ausdrücklich unter dem Namen Historia Petri, πράξεις Πέτρου oder einem ähnlichen, von andern, wie Keim, Wendt, andeutungsweise als Hauptquelle für C. 1—12 bezeichnet. Auf eine derartige Hauptquelle kommen schließlich auch die andersartigen Quellenhypothesen von Feine, J. Weiß und Jüngst heraus. Nur darüber gehen die Ansichten auseinander, was man ihr im einzelnen zuweisen oder absprechen, insbesondere ob man die Erwähnung des Johannes in diesen Petrusgeschichten als eine spätere Zutat betrachten soll, weil er hier überall nur die Rolle eines Statisten spielt (vgl. 3, 1. 3. 4. 11; 4, 13. 19 mit 3, 6. 7. 12 ff.; 4, 8; 5, 1 ff.; 9, 32 ff. 36 ff.; 10, 9 ff.).

Umsoweniger weiß man mit den Philippusgeschichten 8, 5—40 anzufangen. Soll man sie als ein selbständiges literarisches Ganzes oder als einen ursprünglichen Bestandteil etwa der Petrusgeschichten ansehen, oder wie Hilgenfeld mit der Stephanusgeschichte zu einer Quellenschrift,

---

[1] Die Literatur findet sich bei W. Heitmüller, Die Quellenfrage in der AG in Theol. Rundschau II. Freiburg 1899. Nachzutragen ist A. Hilgenfeld, Acta apostolorum. Berlin 1899. H. J. Holtzmann, Die AG, Handkommentar zum NT I 2³. Tübingen 1901. B. Weiß, Das Neue Testament III². Leipzig 1902. W. Soltau, Die Herkunft der Reden in der AG. Z. nt. W. IV. 1903.

πράξεις τῶν ἑπτά, rechnen? Eine neue quellenkritische Untersuchung von AG 8, 5—40 dürfte daher an und für sich, aber auch für die Frage nach den Quellen der AG und deren geschichtlichem Wert überhaupt nicht ohne Interesse und Bedeutung sein. —

Ich wende mich zunächst zu dem Abschnitt 8, 5—25, zu der Erzählung von der Bekehrung des Magiers Simon durch Philippus und seiner Begegnung mit Petrus und Johannes.[1]

In ihrer gegenwärtigen Textgestalt trägt sie unverkennbar die Spuren einer Überarbeitung. So kann V. 10 nicht von demselben Verfasser herrühren, von dem V. 9 und V. 11—13 stammen. Denn während Simon dort als eine göttliche Potenz erscheint, wie solche ein ständiges Zubehör gnostischer Systeme sind, ist er in den andern Versen weiter nichts als ein gewöhnlicher Zauberer. Beide Vorstellungen von Simon können nur schwer in Einklang gebracht werden; jene gnostische weist dazu in eine spätere Zeit, in die Zeit der beginnenden Gnosis. Es wird daher V. 10 als eine Interpolation zu betrachten sein. Als Naht, wodurch er mit dem Kontext verbunden worden ist, verrät sich die Wiederholung des Ausdrucks προσεῖχον V. 10 in V. 11. Die Hand desselben Überarbeiters zeigt sich wieder in V. 14—18a (πνεῦμα) und V. 19b (ἵνα κτλ.). Die Handlung, die nach V. 5 und V. 9 in der Stadt Samaria spielt, wird V. 14 ins Land Samaria verlegt, ohne daß diese Vertauschung des Schauplatzes irgendwie begründet wird! B. Weiß findet hierin mit Recht eine Spur der Bearbeitung einer Quellenschrift. Diese tritt noch deutlicher zutage in den Ausführungen dieses Abschnitts über das Vorrecht des apostolischen Amts, alleiniges Organ der Geistesmitteilung zu sein. Diese Vorstellung, die auch AG 19, 6 wiederkehrt, steht mit der Auffassung von dem Empfang des heiligen Geistes, wie sie sich sonst durchgängig in der AG findet (vgl. 2, 38; 10, 44 u. ö.), so sehr in Widerspruch und trägt so deutlich das Gepräge einer späteren Zeit, der Zeit der Anfänge der katholischen Kirche, daß sie nicht als ursprünglich gelten kann. Überdies weist das Auftreten des Johannes V. 14, das auch im Blick auf V. 20ff. auffällig ist, auf denselben Redaktor hin, der ihn auch sonst eingefügt hat (s. o.). Wie V. 10 sind daher auch V. 14—18a und 19b Interpolationen. So können sie auch — ebenso wie V. 10 — aus dem gegenwärtigen Text leicht herausgenommen werden, ohne daß der Sinn

[1] Vgl. meine Schrift Die Pseudoklementinen in TU. N. F. X. 4. Leipzig 1904, 223ff., sowie meinen Artikel Simon der Magier in RE³. XVIII. 352f.

dadurch notlitte. Wird nämlich mit dem Partizip ἰδών V. 18 der Partizipialsatz θεωρῶν τε σημεῖα κτλ. aus V. 13 aufgenommen, so knüpft der Satz V. 18b, 19a προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα λέγων· δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην unmittelbar an diesen Partizipialsatz an; nur müssen statt der Pluralia αὐτοῖς und δότε die Singularia αὐτῷ und δός eingesetzt werden. Und es ergibt sich unter Ausschaltung der Interpolation der einfache Sinn: Als Simon die Zeichen und Wunder sah, die durch den Apostel (Philippus bzw. Petrus [s. u. S. 343]) geschahen (V. 13), brachte er ihm Geld, um dieselbe Macht zu erlangen (V. 18b, 19a).

Wie diese Zusätze in V. 10 und V. 14—18a, 19b, so beweist auch der Schluß der Erzählung in unserm Text, daß sie hier nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt vorliegt. Unvermittelt und unbefriedigend bricht sie V. 24 ab, ohne auf die Fragen Antwort zu geben, die sich von selbst aufdrängen: Sind der erbitterten Auseinandersetzung zwischen Petrus und Simon noch weitere gefolgt? Und wenn ja, wo haben sie sich fortgesetzt? Hat Simon schließlich wirklich Buße getan, oder hat er im Wettstreit mit seinem gottgewaltigen Gegner sein dämonisches Zauberhandwerk weiter getrieben? Unser Text schweigt sich darüber aus. Aber wir müssen annehmen, daß er ursprünglich eine Fortsetzung gehabt hat, und wir dürfen vielleicht aus V. 25 entnehmen, daß sie sich in Jerusalem abgespielt hat.

Diese ältere Vorlage unsres Abschnitts läßt auch der hebraisierende Sprachcharakter an einzelnen Stellen nicht undeutlich erkennen, wo der Pinsel des griechisch denkenden und redenden Redaktors nur leicht über sie hinweggegangen ist. Das offenbaren einzelne Wendungen und Ausdrücke besonders in V. 20ff., wo, wie oben gezeigt, die Grundschrift in ihrer ganzen Ursprünglichkeit vorliegt. Mögen sie auch aus der LXX belegt werden, so beweisen sie doch in der Art und Anzahl, wie sie hier zusammengestellt sind, in hervorragendem Maße einen Mangel an griechischem Sprachgefühl. Man lese z. B. οὐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος V. 21 (vgl. Deut 14, 27 כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ, außerdem Deut 14, 29; 17, 12; Jes 57, 6), ἡ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἔναντι τοῦ θεοῦ, V. 21 (vgl. Ps. 78, 37 וְלִבָּם לֹא־נָכוֹן עִמּוֹ), χολὴ πικρίας καὶ σύνδεσμος ἀδικίας V. 23 (vgl. Deut 29, 17 שֹׁרֶשׁ פֹּרֶה רֹאשׁ וְלַעֲנָה und Jes 58, 6 חַרְצֻבּוֹת רֶשַׁע) sowie die Konstruktionen εἶναι εἰς V. 20 und V. 23 (= הָיָה לְ) und μετανοεῖν ἀπό V. 22 (= שׁוּב מִן). All diese Gründe nötigen zu der Annahme, daß AG 8, 5—24 eine Quellenschrift zugrunde liegt, welche in V. 5—9, 11—13, 18b—19a, 20—24 im wesentlichen wiederzufinden ist.

Aber ist sie auch eine Philippusgeschichte gewesen, wie sie sich in der AG einführt, oder eine Petrusgeschichte, wie sie hier endet? Offensichtlich ist Philippus im Anfang der alleinige Held. Sehr bald tritt er aber zurück und gerade da, wo er vor allem hätte hervortreten müssen, bei der Exkommunikation des von ihm in die Christengemeinde aufgenommenen Simon. Zum Schluß verschwindet er völlig. Was sie also anfänglich ist, ist sie zuletzt nicht mehr — eine Philippusgeschichte und, wie die Einführung des Petrus mit der großen Interpolation uns zeigt, will sie das überhaupt nicht mehr sein. Statt dessen enthüllt sie sich hier als das, was sie anfänglich nicht sein will, als eine Petrusgeschichte. Das ist sie aber ursprünglich auch von Anfang an gewesen, wie der Textbefund uns belehrt. Hat nämlich, wie oben dargetan, die große Interpolation V. 14—18a, 19b in der Grundschrift gefehlt, so kann Simon sein Geldanerbieten (V. 18b vgl. V. 20) dem Petrus nicht für die ἐξουςία der Geistesmitteilung gemacht haben, sondern für eine andere. Diese kann dann nur die ἐξουςία gewesen sein, cημεῖα καὶ δυνάμειc μεγάλαc zu verrichten. Ist es aber nach V. 18b und V. 20 Petrus, von dem er diese ἐξουςία für sein Geld zu erlangen hofft, dann muß es auch Petrus gewesen sein, der vorher diese ἐξουςία vor den Augen des Simon ausgeübt hat. Dann aber ist es auch Petrus gewesen, der nach V. 5 nach Samarien kam und hier Christus verkündigte, wie er es vorher in Jerusalem und später in Cäsarea getan hat, und allerlei Kranke, Besessene, Gichtbrüchige und Lahme, gesund machte, wie er vorher in Jerusalem gerade solche Kranke, Besessene (5, 15f.) und Lahme (3, 1ff., 5, 15), und ebenso später in Lydda Gichtbrüchige (9, 33; vgl. auch 5, 15) geheilt hat. Nicht Philippus, sondern Petrus hat also nach der Grundschrift auf diese Weise die Bewohner der Stadt Samaria bekehrt, so daß sie sich von ihm taufen ließen, und schließlich auch den Zauberer Simon, der sich an ihn herangemacht hatte, als er die von ihm verrichteten Wunder sah. Dem Petrus hat daher Simon Geld gebracht, damit er dieselbe ἐξουςία erlange. Und wie Petrus ihn deshalb zur Buße auffordert, so ist er es — und er allein, nicht auch Johannes —, dessen Fürbitte Simon erfleht. Nur durch diese Annahme, daß für Petrus nachträglich Philippus eingesetzt worden ist, erklärt sich der sonst höchst merkwürdige Sachverhalt in der Darstellung der AG, daß Philippus, der anfangs die Hauptrolle spielte, am Ende in der Versenkung verschwindet und an seiner Stelle Petrus erscheint.

Damit erledigt sich aber zugleich eine andre Inkongruenz unsrer Erzählung. Handelt es sich nämlich nach ihr um den Diakon Philippus

(6, 5), so fragt es sich, wie er, der nach 6, 1 ff. ausdrücklich auf die Diakonie der Armenpflege beschränkt ist, nun auf einmal dazu kommt, die διακονία τοῦ λόγου, die sich nach 6, 4 die Apostel vorbehalten hatten, und überhaupt die ganze apostolische Wirksamkeit (Predigt und Krankenheilungen) auszuüben, die nach der AG sonst Sache des Petrus ist. Diese Frage findet keine genügende Beantwortung, wenn man mit van Manen und Spitta annimmt, es sei hier nicht der Diakon, sondern der Apostel Philippus gemeint. Denn dieser Annahme steht die Auffassung der AG selbst gegenüber, daß der Evangelist Philippus, der nach 8, 5 in Samarien wirkt, nach 8, 40 schließlich nach Cäsarea kommt und dort von Paulus besucht wird, einer von den Sieben war (21, 8). Sie wird auch nicht durch die andre Annahme erledigt, die über die Jerusalemer Christengemeinde hereingebrochene Verfolgung (8, 1) habe ihn zur Evangelistentätigkeit veranlaßt. Denn nach 8, 25 üben sie ja die Apostel noch aus. So bleibt nur unsre Annahme übrig, die alles aufhellt, daß in der Grundschrift nicht der Diakon Philippus, sondern der Apostel Petrus alle diese Funktionen gehabt hat.

Nur so löst sich auch das weitere Rätsel, das unser Text uns aufgibt, daß nach 8, 25 nicht Philippus, sondern Petrus (und Johannes) als Evangelist in Samarien tätig ist, obwohl doch jener nach 8, 5 ff. mit dem denkbar besten Erfolg hier gewirkt hat. Die in 8, 5—24 vorliegende Grundschrift ist keine Philippus-, sondern eine Petrusgeschichte gewesen. Erst der Bearbeiter hat sie, z. T. wenigstens, zu einer Philippusgeschichte gemacht.

Daß er, in dem wir den Autor ad Theophilum sehen, in solcher Weise seine Quellen umgebildet hat, erscheint freilich befremdlich, findet aber seine Analogie und damit seine Erklärung in der schriftstellerischen Freiheit, mit der er sonst sowohl in der AG als auch in seinem Evangelium an seine Quellen herangegangen ist, wie wir dies an der Hand der paulinischen Briefe bzw. der synoptischen Berichte im einzelnen verfolgen können. Es wäre daher nur noch darzulegen, was ihn gerade hier zu solch tiefeingreifenden Änderungen veranlaßt oder bewogen hat. Das wird nach Behandlung der Philippusgeschichte 8, 25—40 geschehen. Vgl. S. 352 ff.

Zuvor gilt es, die für 8, 5—24 als Grundschrift angenommene Petrusgeschichte auf eine festere Unterlage zu bringen, als es mit den Mitteln der Textkritik möglich war, indem ihre Existenz durch Zeugnisse aus der übrigen altchristlichen Literatur, insbesondere aus den apokryphen Petrusakten nachgewiesen werden soll. Dabei mag darauf kein größeres

5. 12. 1906.

Gewicht gelegt werden, daß überall da, wo in altchristlichen Schriften der ersten zwei Jahrhunderte und darüber hinaus AG 8, 5—24 nicht direkt zitiert, sondern nur auf den hier geschilderten Vorgang angespielt wird, niemals Philippus, sondern nur Petrus als Gegner Simons genannt wird. Denn dieser Sachverhalt ließe sich einigermaßen auch durch den Schluß der Erzählung 8, 20ff. erklären. Bedeutungsvoller ist es, daß Petrus überall in gleicher Weise auch ohne Johannes und erst in späteren Rezensionen der apokryphen Petrusakten mit Paulus zusammen genannt wird, sowie daß er nirgends wie 8, 14ff. als der Hierarch auftritt, der allein den heiligen Geist spenden kann, noch auch Simon als der Rivale, der sich diese Gabe von ihm erkaufen will. Das weist darauf hin, daß die Interpolation 8, 14ff. hier noch nicht bekannt ist oder trotzdem an einer älteren Tradition zäh festgehalten wird, welche der rekonstruierten Grundschrift entspricht. Vor allem aber — und das ist mehr als ein argumentum e silentio — übernimmt hier Petrus dem Simon gegenüber überall dieselben Funktionen, die in AG 8 Philippus hat. Wenn AG 8, 5ff. erzählt: Φίλιππος . . . ἐκήρυσσεν αὐτοῖς τὸν Χριστόν und 8, 12 fortfährt: ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσεν, so berichtet Clem. Alex. Strom. VII, 17 ganz ähnlich, nur von Petrus: Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν. Daß sich dies κηρύσσειν nicht auf den Fluch beziehen kann, den Petrus 8, 20ff. über Simon spricht, liegt auf der Hand und ist durch den Sinn ausgeschlossen, den das Wort dem Zusammenhang nach bei Klemens hat. Bezieht es sich aber danach nur auf eine Lehr- und Predigtverkündigung des Petrus, der Simon Gehör schenkt (ὑπήκουσεν), so kann es nur mit dem κηρύσσειν in 8, 5—12 zusammengebracht werden. Klemens, der auch sonst manches von Petrus weiß, was er anderswoher als aus der AG geschöpft hat (vgl. bei Eus. H. E. III. 30. 1. 2), hat offenbar nur von Petrus, aber nicht von Philippus gewußt, daß er dem Simon Christus verkündigt hat. D. h. er hat unsre Grundschrift gekannt. Wenn AG 8, 5ff. von Philippus berichtet, daß er als großer Wundertäter dem Simon entgegengetreten sei, so erzählen das die apokryphen Petrusakten in demselben Zusammenhang von Petrus und erwähnen dabei gerade diejenigen Wunderwirkungen, welche nach AG 8, 7 durch Philippus geschahen, die Heilungen von Besessenen, Gichtbrüchigen und Lahmen (vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet. Lips. 1891. c. 11. 29, sowie das von C. Schmidt in TU. N. F. VIII. 1 herausgegebene koptische Fragment). Ebenso sucht hier Simon mit Petrus nur durch seine Zauberkünste zu rivalisieren, wie

wir das aus AG 8, 13 für die Grundschrift folgerten. Auch diese Petrusakten gehen also nicht auf AG 8, sondern deren Quelle zurück. Wenn sie das Zusammentreffen des Petrus und Simon nicht in Samaria, sondern in Judäa bzw. Jerusalem stattfinden lassen (vgl. l. c. C. 5. 9. 17 [öfters]. 23), so geben sie damit einen neuen Beleg für die Grundschrift der AG. Denn auch sie hat von einem weiteren Zusammentreffen beider Gegner gewußt, das sich aller Wahrscheinlichkeit nach in Jerusalem abgespielt hat (s. o. S. 342). Dasselbe Verhältnis zu der Grundschrift deckt besonders die Stelle im 23. Kapitel der Act. Petr. c. Sim. auf, wo es heißt: Dic, Simon, non tu Hierosolymis procidisti ad pedes mihi et Paulo,[1] videns per manus nostras remedia (= Heilwunder AG 8), quae facta sunt, dicens: Rogo vos, inquit, accipite a me mercedem, quantum vultis, ut possim manum inponere et tales virtutes (= δυνάμεις AG 8, 13). Das ist ja unverkennbar ganz derselbe Zusammenhang zwischen den Heilwundern des Petrus und dem Geldanerbieten Simons, wie wir ihn mit Hilfe der Textkritik für die Grundschrift der AG folgerten. Der Fußfall des Simon, von dem die AG schweigt, ist eine Variante, wie sein unablässiges Weinen, von dem cod. D. 8, 24 berichtet, die übrigen Handschriften aber nichts wissen, und kommt nicht weiter in Betracht. Ebenso wie die Petrusakten verraten noch Didascalia VI, 7 und Eus. H. E. II, 14, 4 Kenntnis einer Überlieferung, welche über den Text der AG hinausweist, indem auch sie den Schauplatz der Handlung nach Judäa bzw. Jerusalem verlegen, Wenn Euseb außerdem erzählt, Simon sei von Petrus in Judäa bei seinen schlechten Taten entlarvt worden und dann gen Westen geflohen, so hat er auch damit eine andre Überlieferung im Sinn, als sie in AG 8 vorliegt. Jedenfalls — das beweisen alle diese Stellen — hat es eine Überlieferung über Petrus und Simon gegeben, welche in wichtigen Punkten von der Darstellung der AG abweicht, und hat sich neben ihr erhalten, auch wo wie in Act. Petr. c. Sim., Clem. Alex., Didascal. und Euseb. Bekanntschaft mit ihr vorausgesetzt werden kann. Stimmt nun diese Überlieferung in allen wesentlichen Zügen mit der Grundschrift überein, die wir nach dem gegenwärtigen Textbefund für AG 8, 5—24 annehmen mußten, so wird sie als Beweis gelten dürfen, daß dieser Grundschrift mehr als eine bloß hypothetische Existenz zugesprochen werden muß. Ebenso wird es als gesichertes Ergebnis unsrer Untersuchung angesehen werden dürfen, daß sie als

[1] Die Worte et Paulo sind ein Zusatz des Redaktors der Petrusakten, der den Paulus auch sonst nachträglich eingefügt hat.

Petrusgeschichte — und nicht als Philippusgeschichte — zu bezeichnen ist, dies um so mehr, als die kanonischen Akten wie die apokryphen Petrusakten auch in andern Partien eine derartige Grundschrift, πράξεις Πέτρου, postulieren. —

Wie aber steht es mit der Fortsetzung unsrer Geschichte, mit der Bekehrung des Kämmerers aus dem Mohrenlande AG 8, 25—40? Darf sie noch als eine Philippus- oder muß auch sie als eine Petrusgeschichte betrachtet werden, derart daß seine Bekehrung nicht mehr als ein Werk des Philippus, sondern des Petrus zu gelten hätte? Die Schlußfolgerung liegt nahe: Ist das, was sich 8, 5—24 als Philippusgeschichte einführt, ursprünglich eine Petrusgeschichte gewesen, so auch das, was 8, 25—40 von Philippus erzählt wird. Sind doch beide Geschichten nicht nur äußerlich im Text der AG, sondern auch inhaltlich durch die Notiz 8, 25 verbunden, wonach die Apostel von Samaria wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sind. Läßt sich das aber auch beweisen?

Gehen wir auch hier zunächst auf dem Wege der Textkritik vor, so sind wir nicht in der Lage, in dem Maße in 8, 25ff. wie in 8, 5ff. Zusätze oder Lücken aufweisen zu können. Doch fällt von vornherein auf, daß unser Text kein klares Bild gibt, wo Philippus zum Beginn unsrer Geschichte weilt. Nach 8, 5ff. war er in der Stadt Samaria. Ist er nach 8, 25 mit den Aposteln nach Jerusalem zurückgekehrt? Nach dem Zusammenhang wie nach dem Wortlaute kann hier nur von den beiden Aposteln Petrus und Johannes die Rede sein. An sie ist schon wegen 8, 24 zu denken, weil Simon nur an sie seine Bitte gerichtet hat. Nur von ihnen konnte gesagt werden, daß sie nach Jerusalem zurückkehrten (ὑπέστρεφον), weil nur von ihnen erzählt war, daß sie aus Jerusalem gekommen waren, wo nur sie nach 8, 1 noch weilten. Und doch müssen wir nach 8, 26 annehmen, daß Philippus wieder in Jerusalem weilt. Den Befehl des Engels: „Mache dich auf auf die Straße, die von Jerusalem nach Gaza führt," kann er nur in Jerusalem empfangen haben, wie er auch bald darauf den Eunuchen antrifft, als er gerade von Jerusalem umgekehrt war (ἦν ὑποστρέφων 8, 28). Warum wird uns das aber nicht deutlich gesagt, zumal wir von Philippus lange nichts gehört haben? Wir haben oben S. 342 gezeigt, daß hinter 8, 24 eine Lücke anzunehmen ist, die in der Grundschrift durch den Bericht von Jerusalemer Verhandlungen des Petrus und Simon ausgefüllt war. Nehmen wir an, daß dieser Bericht mit der Erzählung 8, 26ff. ursprünglich verbunden war, so wird uns alles klar: Weil unser Text diesen Bericht ausgelassen hat, erzählt

er nichts darüber, wo der lang vermißte Philippus weilt. Dazu kommt ein andres, was zugleich diesen Sachverhalt weiter aufhellt. Wenn nämlich Jerusalem die Station ist, von der Philippus zur Bekehrung des äthiopischen Eunuchen aufbricht, so besteht hier insofern ein Widerspruch, als kurz vorher (8, 1, vgl. 8, 4. 5) erzählt worden ist, Jerusalem sei infolge der großen Verfolgung von allen, auch von Philippus, verlassen worden und nur die 12 Apostel seien hier zurückgeblieben. Haben also nach dieser Vorstellung von den Aposteln, die mit der 8, 14ff. dargelegten völlig harmoniert, nur sie in Jerusalem zurückbleiben können oder dürfen, wie kann es ein Diakon wagen, dorthin zurückzukehren? War er nach 8, 1 unwert, im Kreise der 12 Apostel zurückzubleiben, wie ist er nun auf einmal würdig geworden, in diesen Kreis einzutreten? Diesen Widerspruch hat der Verfasser von AG 8 gefühlt. Trotzdem läßt er ihn in seiner Darstellung bestehen und zwar aus dem Grunde, weil er aus einer Quellenschrift schöpfte, die Jerusalem als Ausgangspunkt für die Reise zur Bekehrung des Eunuchen angab.

Wie aber diese widerspruchsvolle Unklarheit in der Ortsbestimmung, so läßt sich auch die auffällige Genauigkeit in der Zeitbestimmung (κατὰ μεσημβρίαν 8, 26)[1] kaum anders als durch die Benutzung einer Quellenschrift erklären. Nach der Darstellung der AG hat Philippus längere Zeit in Samaria geweilt. Und nun heißt es auf einmal von ihm: Gegen Mittag soll er eine andre Reise antreten. Hier macht die Erzählung der AG einen Sprung, weil sie — so versuchen wir ihn uns verständlich zu machen — über eine Lücke zu der Grundschrift wieder zurückkehrt, wo sich diese Zeitbestimmung aus dem Zusammenhang ungesucht ergeben haben wird.

Aus dem weiteren Inhalt der Erzählung hebt J. Weiß[2] als bemerkenswert hervor die Anknüpfung der Philippuspredigt an Jes 53 (8, 32) und sieht darin ein Merkmal für den judenchristlichen Charakter der von ihm hier angenommenen Quellenschrift. Wichtiger erscheint es, daß sich auch 8, 26ff. wie 8, 5ff. nicht wenige Hebraismen finden, welche die Benutzung ein- und derselben Quellenschrift verraten. So führt uns schon gleich am Anfang der Satz ἄγγελος κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων (8, 26) auf hebräisches Sprachgebiet; denn sowohl der מַלְאַךְ יְ als auch das וַיְדַבֵּר לֵאמֹר ist hebräische Eigentümlichkeit. Dorthin weisen auch die Wendungen ἀνάστηθι καὶ πορεύου (8, 26) und καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη

[1] Denn so und nicht als Ortsbestimmung ist dieser Ausdruck aufzufassen. Vgl. AG 22, 6 sowie E. Nestle in St. u. Kr. 65. Gotha 1892. 335—337.

[2] Das Judenchristentum usw. St. u. Kr. 66. Gotha 1893. 503 Anm.

(8, 27), wie Grimm, Lexicon Graeco-Latinum.[2] Lips. 1879. p. 31 zu ἀνίστημι bemerkt: Eodem modo hebr. קוּם, imprf. וַיָּקָם verbis eundi, proficiscendi al. praemittitur e notissimo orientalium more, quo nihil omittitur, quod ad plenam actionis vel rei imaginem adumbrandam spectat, unde olim וַיָּקָם et ἀναστάς interdum redundare male docebatur. Hebräisch klingt die nachgestellte Erklärung zu ὁδός (8, 26): αὕτη ἐστὶν ἔρημος (וְהִיא חֲרֵבָה) und ebenso ungriechisch der Titel des Eunuchen (8, 27): ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης. Von dem vorangestellten καὶ ἰδού aber, das auch 8, 36 wiederkehrt, bemerkt wiederum Grimm l.c. p. 206: ἰδού particula demonstrativa . . . ex imitatione hebr. הִנֵּה frequentissime usurpari solita und weiter p. 207: hebr. הִנֵּה ἰδού et καὶ ἰδού ante nominativum, quem nullum sequitur verbum praedicatum. Eine recht deutliche Spur der Grundschrift ist es, wenn für Jerusalem in 8, 27 die hebräische Form Ἰερουσαλήμ, an den Stellen aber, wo der Redaktor spricht 8, 1; 8, 14 (die große Interpolation) und 8, 25 die griechische Form Ἱεροσόλυμα steht. Es ist also dasselbe fremdartige Material hebräischen Ursprungs, das der griechische Autor ad Theophilum auch 8, 26ff. in sein Werk eingefügt hat, und es wird daher der Schluß erlaubt sein, daß es ein- und dieselbe Quellenschrift ist, die er dazu benutzt hat, daß also auch 8, 26ff. ursprünglich eine Petrusgeschichte war.

Zu diesem Ergebnis gelangen wir, wenn wir unsern Abschnitt nicht bloß für sich, sondern auch in dem Zusammenhang betrachten, in dem er in der AG steht. Wir wollen dabei nicht noch einmal hervorheben, daß eine evangelistische Tätigkeit des Diakons Philippus auch hier auffällig ist. Soll sie ihm trotzdem einmal zugestanden sein, so mag man es erklärlich finden, daß er sie gelegentlich auf seiner Flucht aus Jerusalem in Samaria ausübt. Aber nach den kirchlichen Vorstellungen der AG ist es wenig verständlich, daß er sie berufsmäßig betrieben haben soll. Von ihrem geschichtspragmatischen Standpunkt aber muß es geradezu rätselhaft erscheinen, daß nun gerade er, ein Diakon, und nicht ein Apostel erwählt sein soll, als erster die Botschaft von Jesus einem Nichtjuden, der als Verschnittener noch nicht einmal ein wirklicher Proselyt war und dazu als Schatzmeister der äthiopischen Königin sich in so bevorzugter gesellschaftlicher Stellung befand, zu bringen und ihn durch die Taufe in die christliche Gemeinde aufzunehmen. Ein Petrus bedarf nach der Darstellung der AG 10; 11 einer ganz außerordentlichen himmlischen Bestätigung, um das gleiche Wagnis, die Taufe des Heiden und Proselyten Kornelius von Cäsarea, zu unternehmen und zu rechtfertigen, und ein Philippus, der doch sonst sogar der apostolischen Approbation

bedarf (8, 14ff.), soll vor ihm dasselbe ohne jede göttliche und menschliche Vollmacht getan haben!

Nicht weniger muß es auffallen, daß Philippus der erste Missionar gewesen sein soll, der nicht nur nach 8, 5ff. in ganz Samaria, sondern auch nach 8, 40 in allen Städten des ganzen Küstenstrichs von Asdod bis Cäsarea das Evangelium verkündigt habe. Wie wir aus der AG selbst entnehmen, hat auch Petrus hier gewirkt. Nach 8, 25 sowie 9, 31. 32 war Samaria auch sein Missionsfeld. Nach 9, 32. 36; 10, 1ff. hat er ganz dieselbe Missionsreise wie Philippus gemacht und dazu genau in derselben Richtung. Wie Philippus nach 8, 40 von Asdod bis Cäsarea d. h. auf der Strecke missioniert hat, auf der auch die Städte Lydda und Joppe liegen, so hat auch Petrus in beiden Städten und schließlich in Cäsarea gewirkt und hier viele zum Glauben bekehrt. Dazu wird seine Missionsreise mit ähnlichen Worten erzählt wie die des Philippus. Man vergleiche:

8, 40	9, 32
Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν εἰς Καισαρίαν.	ἐγένετο δὲ Πέτρον διερχόμενον διὰ πάντων κατελθεῖν καὶ πρὸς τοὺς ἁγίους κτλ.

Soll man vielleicht annehmen, daß Petrus überall nur ein Nachtreter des Philippus war? Das ist mit der führenden Stellung völlig unvereinbar, die er wie nach Gal 2, so auch nach der AG auf dem palästinensischen Missionsgebiet hatte. So wird man, wenn man auch die literarische Beziehung zwischen beiden Reiseberichten vergleicht, zu dem Schluß gedrängt, daß das, was von der Missionsreise des Philippus erzählt ist, in der Grundschrift nur eine Beschreibung der Missionsreise des Petrus war. Erst der Bearbeiter der Grundschrift hat den Philippus an Stelle des Petrus eingesetzt. Doch hat er dabei den Ruhm des Petrus, der erste große Missionar auch unter den Nichtjuden auf dem palästinensischen Missionsgebiet gewesen zu sein, nicht schmälern können noch wollen. Darum hat er ihn schließlich doch noch nach Samaria gerufen, wo schon Philippus gewirkt hat, und ihn als Evangelist πολλὰς κώμας τῶν Σαμαριτῶν besuchen lassen. Darum hat er ihn nochmals von Jerusalem διὰ πάντων bis nach Lydda reisen und viele Bewohner dieser Stadt zum christlichen Glauben bekehren lassen, obwohl er die Bekehrung des Eunuchen auf dem Wege dorthin auf Rechnung des Philippus gesetzt hat. Darum hat er ihn schließlich auch in Cäsarea wirken lassen, obwohl doch Philippus nach 8, 40 damals dort war und — nach der Taufe des äthiopischen Eunuchen — zur Taufe des römischen Hauptmanns dieselbe Befähigung hatte wie Petrus.

Dazu kommt noch eine Erwägung. Betrachtet man den ganzen Abschnitt der AG, in dem die Philippusgeschichte 8, 5—40 sich befindet, vom Standpunkt der Quellenkritik, so wird man mit Sorof, van Manen, Spitta und J. Weiß leicht erkennen, daß der Bericht über die Missionstätigkeit des Petrus 9, 32ff. unmittelbar und — wie gezeigt — z. T. wörtlich den Bericht über die des Philippus aufnimmt und zwar ganz in derselben Weise, wie der Bericht über die Christenverfolgung unter Saulus 9, 1ff. denselben Gegenstand wieder aufnimmt, der 8, 3 eingeleitet worden ist. Dieser Zusammenhang kann nicht zufällig sein. Wie vielmehr 9, 1ff. inhaltlich und literarisch mit 8, 3 zusammengehört, so auch 9, 32ff. mit 8, 40 bzw. 8, 5—40. Ist aber 9, 32ff. ein Abschnitt aus alten Petrusakten, wie solche auch sonst in der AG verarbeitet vorliegen, dann muß das auch von 8, 5—40 gelten. Unsre Philippusgeschichte ist weiter nichts als ein umgearbeitetes Stück alter Petrusakten. Hier wie dort derselbe Inhalt — ein großer Apostel, der das Evangelium verkündet und in der Kraft Gottes Wunder tut und so Einzelne wie Massen zum Glauben bringt; hier wie dort dieselbe Tendenz — das Christentum, die Religion, welche über die Mauern Jerusalems und die Schranken des Judentums hinaus wirken muß; hier wie dort dieselbe Vorstellungswelt im einzelnen, derselbe Engel, hier und dort auch πνεῦμα genannt, der in gleicher Weise bedeutungsvoll in die Handlung eingreift (vgl. 8, 26. 39 bzw. 10, 3. 19, außerdem in den Petrusgeschichten 5, 19; 10, 22; 12, 7. 23);[1] hier wie dort dieselbe Sprache mit den gleichen Orientalismen: Das alles macht es uns unzweifelhaft, daß es auch eine Quelle ist, aus der beides geflossen ist, alte πράξεις Πέτρου.

In dieser Auffassung darf uns noch eine letzte Beobachtung bestärken. Hat sich die Geschichte von dem samaritischen Magier auch in der übrigen altchristlichen Literatur als eine ursprüngliche Petrusgeschichte nachweisen lassen, so findet sich, soweit ich sehe, für die Geschichte von dem äthiopischen Eunuchen, ein gleicher Beleg nicht. Nur auf eine Stelle darf vielleicht hingewiesen werden, die, für sich betrachtet, belanglos wäre, aber in diesem Zusammenhang unsre Aufmerksamkeit verdient. Dieselben Petrusakten, die uns von dem Zusammentreffen des Petrus und Simon auf Grund einer von AG 8, 5ff. abweichenden Überlieferung berichten, bringen — und zwar in einem Kapitel, worin auch jenes Zusammentreffens gedacht ist (Act. Petr. c. Sim. c. 5) — eine Erzählung von der Taufe, die Petrus auf seiner Seereise von Cäsarea nach Rom an dem Steuermann des Schiffes Theon vornimmt. Vergleicht man

[1] In AG erscheint er sonst nur noch 27, 23 und hier nur im Traum.

sie mit der Erzählung über die Taufe des Eunuchen, so erkennt man, daß sie in manchen Einzelheiten dieser nachgebildet ist. Wie Philippus dem Eunuchen die frohe Botschaft von Jesus verkündet, so setzt auch Petrus dem Theon zunächst die Großtaten Gottes auseinander. Wie dann der Eunuch bei dem Wasser fragt: „Sieh, hier ist Wasser, was hindert, mich taufen zu lassen?", so wendet sich auch Theon an Petrus mit der Bitte: „Wenn du mich für würdig halten willst, mich in das Zeichen des Herrn einzutauchen, so hast du hier Gelegenheit." Wie es zuletzt von dem Eunuchen heißt, daß er seines Wegs fröhlich gezogen sei, so auch von Theon, daß er aus dem Wasser stieg, fröhlich in großer Freude. Selbstverständlich kann dem Verfasser der Petrusakten bei dieser Nachbildung die Erzählung von Philippus und dem Eunuchen vorgeschwebt haben. Nach dem Gesetz der Ideenassoziation ist es aber wahrscheinlicher, daß es eine Geschichte von Petrus und dem Eunuchen war. Ist er doch auch kurz vorher nicht unsrer AG, sondern ihrer Grundschrift gefolgt, wenn er sagt: Petrus habe den Simon aus Judäa vertrieben, nachdem er ihn als Magier erwiesen habe.

Wir dürfen daher auch nach dieser Seite das Ergebnis unsrer Untersuchung als gesichert ansehen, daß der ganze Abschnitt 8, 5—40, von den Interpolationen abgesehen, in der Grundschrift keine Philippus-, sondern eine Petrusgeschichte, ein Abschnitt alter Petrusakten gewesen ist.

Wie aber ist es dann zu erklären, daß der Autor ad Theophilum an Stelle des Petrus, den ihm seine Vorlage bot, den Philippus einsetzte? Eine bestimmte Tendenz kann er dabei nicht gehabt haben, da er sonst, wie oben gezeigt, den Petrus ungestört seines Apostelamts walten läßt. Was ihn dazu verleitet hat, kann nach dem literarischen Befund nur ein Doppeltes gewesen sein: einerseits die Vorstellungen, die er von dem Apostolat und Diakonat der Urgemeinde hatte, andrerseits die historischen Mitteilungen, die er in seinen Quellenschriften fand. Suchen wir von hier aus einen Einblick in die Werkstätte seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu gewinnen, so finden wir zunächst in 8, 1. 4 die Bemerkung, die aller Wahrscheinlichkeit nach sein alleiniges literarisches Eigentum ist: Infolge der großen Christenverfolgung, die über die Gemeinde in Jerusalem hereinbrach, hätten sich alle über die Länder Judäas und Samariens zerstreut und dabei das Evangelium verkündet, alle πλὴν τῶν ἀποστόλων. Solange nach dieser Geschichtsbetrachtung die Apostel in Jerusalem ausharren mußten, konnten sie — und so auch Petrus — eine apostolisch-evangelistische Tätigkeit nicht ausüben, wie denn auch Petrus sie nach

9, 31. 32 erst dann wieder aufnahm, als die Gemeinde wieder allenthalben Frieden hatte. Nun aber war in der Quellenschrift der AG, den Petrusakten, erzählt, daß Petrus, nachdem er durch seine Predigten und Krankenheilungen nicht bloß die Jerusalemische Bevölkerung (vgl. 2, 1 ff.; 3, 1 ff.; 5, 13), sondern auch τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἱερουσαλήμ (5, 16)[1] erregt hatte, nach der Stadt Samaria hinabgezogen war, um auch hier Christus zu verkünden und allerlei Kranke zu heilen (8, 5 ff.), sowie daß er hierauf, nach Jerusalem zurückgekehrt, in andrer Richtung, nach dem Küstenstrich von Gaza bis Cäsarea, ausgezogen sei, um in gleicher Weise das Evangelium zu verkünden sowie allerlei Heilwunder zu verrichten (8, 26. 40; 9, 31 f. 36 ff.; 10, 1 ff.). Konnte er nun nach 8, 1. 4 Jerusalem in jener Zeit nicht verlassen haben, so mußte ein andrer für ihn eintreten, dessen evangelistische Wirksamkeit freilich trotzdem zum Teil wenigstens einer Ergänzung durch die Apostel, insbesondere durch Petrus bedurfte (8, 1. 4 ff.). Da bot sich als Ersatzmann der Diakon Philippus.

Daß aber gerade er dazu ausersehen wurde, hatte seine besonderen Gründe. Wie das Kollegium der 12 Apostel, so hatte auch das Kollegium der 7 Diakonen (6, 1 ff.) in den Augen des Verfassers der AG eine höhere Bedeutung gewonnen, als es sie anfänglich gehabt hat. Überdies hatte der erste unter ihnen, Stephanus, tatsächlich schon in Jerusalem eine Wirksamkeit entfaltet, die weit über sein Diakonenamt hinausging, wie eine andere Quellenschrift dargelegt hatte (6, 1 ff.). Sollte das nicht auch bei dem zweiten unter den Sieben, Philippus, der Fall gewesen sein? Nachrichten, die eine solche evangelistische Tätigkeit desselben bezeugten, waren nicht vorhanden. Aber eine Notiz, die sich in einer Quellenschrift ersten Ranges vorfand, erschien wohl bedeutungsvoll genug, um den Mangel an andern urkundlichen Urkunden auszugleichen und Licht über seine Wirksamkeit zu bringen. In dem Bericht über die Reise des Paulus, in dem sogenannten Wirbericht, AG 21, 8, war ein Evangelist Philippus genannt, der mit seinen vier prophetischen Töchtern damals in Cäsarea wohnte. Allerdings die ganze kirchliche Tradition, die durch keine geringeren Gewährsmänner als Papias von Hierapolis, Polykrates von Ephesus und Klemens von Alexandrien gedeckt ist, wie auch die ältere montanistische,[2] sah in diesem Vater der prophetischen Töchter, der später in Hierapolis beigesetzt wurde, den Apostel Philippus. Nur

[1] Man beachte auch hier die hebräische Form des Namens, die auf eine Quellenschrift schließen läßt.

[2] Vgl. dazu P. Corssen, Die Töchter des Philippus in dieser Zeitschrift II. 1901. 294 f.

ihn und keinen andern kann auch der Wirbericht gemeint haben, wenn der ihn als εὐαγγελιστής bezeichnete. Denn wie die Apostel selbst oft οἱ εὐαγγελισάμενοι genannt wurden, so galten die Evangelisten in ältester Zeit den meisten einfach als Apostel.[1] Was wußte jedoch der Autor ad Theophilum von einem Evangelisten? Ein Zwölfapostel kann das doch nicht gewesen sein; denn ein solcher hätte doch auch durch seinen Titel gekennzeichnet sein müssen; und nun gar ein Zwölfapostel mit vier Töchtern! Aber von einem Diakon Stephanus hatte er gelesen, daß er auch evangelisiert hatte. Ein Diakon mochte wohl auch Evangelist genannt werden können. Der „Evangelist" Philippus in Cäsarea, von dem der Wirbericht erzählt, konnte darum kein andrer gewesen sein, als einer von den Sieben, der zweite in der Reihenfolge nach Stephanus. Das war das Ergebnis seiner Überlegungen, das er denn auch nicht versäumte, dem Wirbericht erklärend hinzuzufügen.[2] Wenn nun dieser Philippus, der doch früher in Jerusalem gewesen, zur Zeit des Paulus in Cäsarea wohnte, so mußte er damals dorthin gereist sein, als nach dem Tode seines Amtsgenossen Stephanus alle Jerusalem verließen, alle außer den Aposteln. Das konnte selbstverständlich nur der Diakon gewesen sein und nicht der Apostel Philippus, der doch wie Petrus und die andern in Jerusalem bleiben mußte. Auf diese Weise aber ist er das geworden, was vorher der erste unter den Sieben war, ein Evangelist, εὐαγγελιζόμενος περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ (8, 12; vgl. 8, 4. 35). Darum muß es dieser Philippus gewesen sein, — und nicht Petrus, wie seine Quellenschrift erzählte, — der damals nach Samaria kam und alsdann über Gaza und Asdod nach Cäsarea gelangte, wo ihn dann Paulus besuchte. — Wie ist es aber mit seinen prophetischen Töchtern gegangen, die in Cäsarea bei ihm wohnten und später mit ihm nach Hierapolis zogen? Hat er in Jerusalem noch keine Töchter gehabt und sie deshalb auf seiner Flucht bzw. Missionsreise auch nicht mitnehmen können? Oder sind sie ihm erst in Cäsarea geboren worden? Wir verstehen es, warum sich der Verfasser der AG, obwohl er über die Reise des Philippus von Jerusalem nach Cäsarea genaueres zu erzählen weiß, über seine Töchter ausschweigt. In seiner Quellenschrift, aus der er die andern Erzählungen nahm, stand davon nichts. Denn sie handelte nicht von Philippus, sondern von Petrus, an dessen Stelle erst er den Philippus einsetzte. —

[1] Vgl. A. Harnack, Die Mission. Leipzig 1902. 254. Anm. 1.

[2] Ich betrachte also die Worte ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά als Zusatz, ähnlich wie Gieseler und Renan; vgl. F. Sieffert, Art. Philippus der Evangelist in RE³ XV. 335.

Die Quelle der Philippusgeschichten AG 8, 5—40 sind also alte Petrusakten gewesen. Steht dies Ergebnis unsrer Untersuchung fest, so löst sich die Quellenfrage der AG wesentlich einfacher und leichter, als es bisher möglich war. Denn damit sind Petrusakten als eine Hauptquelle der AG festgestellt.[1] Zugleich aber ist damit der Kritik neues Material gegeben, um zu untersuchen und nachzuweisen, wo sonst noch in der AG diese Petrusakten als Quelle vorliegen. Dabei wird sich ergeben, daß sie den Kern aller jener halb historischen, halb legendarischen echt volkstümlichen Erzählungen in der AG bilden, deren Held der evangelisierende und Wunder vollbringende Petrus ist und deren Leitmotiv, soweit es sich aus der AG feststellen läßt, die Ausbreitung des Christentums von Jerusalem bis nach Cäsarea ist. Vielleicht ist es dann möglich, ihren Faden, der AG 12, 17 mit der rätselvollen Bemerkung ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον abbricht, auch in der übrigen altchristlichen Literatur da und dort bloßzulegen und weiterzuführen. Jedenfalls vereinfacht und erleichtert sich mit Erkenntnis dieser Quellenschrift in der AG die Aufgabe, die Fäden sonstiger Quellenschriften aufzufinden, welche etwa hier noch vorhanden sind.

Durch die Feststellung des ursprünglichen Charakters der Philippusgeschichten in AG 8 wird aber nicht nur die Quellenfrage der AG, sondern auch manches Geschichtsproblem des apostolischen Zeitalters in ein neues Licht gerückt. Insbesondere wird für die Frage nach der Bedeutung des Apostolats, Diakonats und Evangelistenamts und für die Frage nach dem Verhältnis der petrinischen Mission zur paulinischen sowie des Judenchristentums zum Heidenchristentum die Erkenntnis alter Petrusakten als einer Quellenschrift auch für AG 8 nicht ohne Bedeutung sein, einerlei, wie man über ihren geschichtlichen Wert urteilen möge.

---

[1] Auch A. Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, welche Schrift mir erst nach Abschluß des Manuskriptes in die Hände kam, hält es für überwiegend wahrscheinlich, wenn auch keineswegs gewiß, daß den Petrusperikopen eine aramäische Quellenschrift zugrunde liegt. Für die Philippusgeschichten ist er jedoch geneigt, eine weitere Quelle, den mündlichen Bericht des Evangelisten Philippus selber, anzunehmen, obwohl er sich dem Eindruck nicht verschließen kann, daß beide, die Petrus- und Philippuserzählungen, miteinander verklammert sind (vgl. a. a. O. S. 84f., 88 u. Anm. 4, 107ff., sowie 28). Inwiefern sie nicht erst künstlich verklammert, sondern ursprünglich verbunden gewesen und dann zertrennt worden sind, hat meine Abhandlung gezeigt, deren gesamte Beweisführung und Ergebnisse übrigens kaum berührt werden, auch wenn man mit Harnack den Wirbericht nicht, wie hier S. 353f. vorausgesetzt ist, als Quelle, sondern als Werke des Autors ad Theophilum betrachtet.

[Abgeschlossen am 27. Nov. 1906.]

Miszellen.

Bemerkungen zu πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ.

In seinem Aufsatz πίcτιc 'Ιηcοῦ Χριcτοῦ bei Paulus (Jahrgang 1906 der theologischen Studien und Kritiken, S. 419—436) hat Kittel den Nachweis zu erbringen versucht, daß der Genetiv 'Ιηcοῦ Χριcτοῦ als Genetivus subjectivus zu verstehen sei. Seine Ausführungen sind aller Beachtung wert und haben doch vielleicht den einen oder andern stutzig gemacht, dem von vornherein die Auslegung von πίcτιc 'Ιηcοῦ Χριcτοῦ als Glaube Jesu Christi kaum diskutierbar erschien. Ich stimme mit Kittel und Haußleiter in der negativen Aussage überein, daß Paulus in den Briefen an die Römer und an die Galater nicht von einem „Glauben an Jesus Christus" redet. Aber die These, daß der Apostel einen „Glauben Jesu Christi" gekannt habe, stützt sich doch auf zu wenig Stellen, um sie annehmbar erscheinen zu lassen. In dem ganzen Umkreis paulinischer Ideen tritt dieser Gedanke denn doch gar nicht hervor. Mir scheint eine andere Lösung der Frage nötig zu sein.

Kittel hat gezählt, daß πίcτιc in Rm 40 Mal vorkomme, davon 32 Mal für sich allein, d. h. ohne nähere Bestimmung. Ebenso wird πιcτεύειν von 20 Malen 9 Mal absolut gebraucht. Dieser zahlenmäßige Sachverhalt legt die Annahme nahe, daß an den beiden einzigen von Kittel ausführlich behandelten Versen Rm 3, 22 und 26 die Genetive 'Ιηcοῦ Χριcτοῦ, bzw. 'Ιηcοῦ nicht zum ursprünglichen Text gehören, sondern als späterer Zusatz gelegentlich eingedrungen sind.

Der Sinn des Verses 22 ohne Ι. Χρ., also in der Lesart: δικαιοcύνη δὲ θεοῦ διὰ πίcτεωc εἰc πάνταc τοὺc πιcτεύονταc ist durchaus klar, und kein Exeget würde heute auf den Gedanken kommen, zu πίcτεωc müsse eigentlich noch der Genetiv Ι. Χρ. getzt werden.

Die πίcτιc erscheint hier ebenso absolut als neues religiöses Prinzip im Gegensatz zum Gesetz und zu den Werken, wie gleich danach in

V. 25 und an vielen anderen Stellen, vgl. 1, 16. 17; 4, 11. 13. 16; 5, 12. — Auffallend ist der Ausdruck ἐκ πίστεως Ἰησοῦ in V. 26. Nur noch Rm 8, 11 steht der Name Jesus allein. Haußleiter nimmt an, daß der Apostel an beiden Stellen den Namen gewählt habe, um den Herrn in seiner geschichtlichen Erscheinung, den „Menschen" Jesus zu bezeichnen. Aber der Apostel hat diese Absicht doch nicht im geringsten angedeutet, und das nur 2malige Vorkommen des Namens berechtigt uns nicht, dem Apostel eine so feine dogmatische Distinktion zu unterschieben, die die Leser des Briefes doch auch nicht ohne weiteres herausfühlen konnten. Jedenfalls ist die einfache Benennung Jesus im Vergleich mit der üblichen Bezeichnung Jesus Christus oder Christus Jesus so auffällig, daß es mir erlaubt und geboten erscheint, in V. 26 Ἰησοῦ als Zusatz zu streichen und zu lesen: καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως, vgl. Gal 3, 7. 9: οἱ ἐκ πίστεως.

Zwar kann ich mich für beide Streichungen nicht auf Textzeugen berufen. Aber gerade der Name Jesus Christus oder Jesus konnte doch wohl leicht eindringen, wo die πίστις doch in irgend einer Beziehung zu Jesus Christus stand, und war der Zusatz einmal gemacht, dann hielt er sich auch. Deshalb scheint es mir aus den Gründen höherer Textkritik erlaubt und begründet, in V. 22 und 26 Ἰ. Χρ. und Ἰησοῦ zu streichen. Nebenbei sei bemerkt, daß in Rm 8, 11 statt τὸν Ἰησοῦν, wo der Artikel bei dem Eigennamen besonders auffällig ist, auch Χριστὸν oder Χρ. Ἰησοῦν zu lesen wäre.

Im Brief an die Galater kommen für Kittels Untersuchung nur die Verse 2, 16 (mit 2maligem Genetiv) und 3, 22 in Betracht. Da πίστις von 21 Malen 16 Mal ohne nähere Bestimmung vorkommt, kann man geneigt sein, auch in 2, 16 die beiden Genetive sowie die Worte εἰς Χριστόν zu streichen, also zu lesen: εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως, καὶ ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν. Vielleicht ist sogar der ganze Satzteil: ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ιησοῦ Χριστοῦ zu tilgen, wie Cramer will, siehe Lipsius in Holtzmanns Handkommentar 1891, S. 26. Ebenso ist es nicht schwierig, in 3, 22 den Genetiv zu streichen, sodaß πίστις ebenso absolut gebraucht wäre wie das im selben Verse stehende τοῖς πιστεύουσιν. — Wer Bedenken trägt, Textänderungen vorzunehmen, für die er sich nicht auf Textzeugen berufen kann, dem werden die oben vorgeschlagenen Streichungen unzulässig erscheinen, und er wird das Gefühl haben, daß sie vorgenommen seien im Interesse der vorgefaßten Meinung, πίστις werde in den Briefen an die Rm und die Gal absolut gebraucht. Mancher wird dagegen geneigt sein, der Konjekturalkritik

einen weiteren Spielraum zu gewähren, wenn er durch unbedeutende Streichungen wie in unserem Falle ein glattes Ergebnis erhält. Kittel hat recht mit dem Satze: Die πίστις erscheint stets als eine Tätigkeit, die Gott zum Gegenstande hat, aber die Fortsetzung: und die in hervorragender Weise Christo eigen war — kann, wie gesagt, nicht als Anschauung des Paulinismus aus dem Brief an die Rm und die Gal herausgelesen werden. Vielmehr wird die πίστις schlechthin als neues Kriterium der Religiosität empfunden, wie ja auch die Polemik des Jakobusbriefes, 2, 14—26, sich gegen die πίστις ohne jede nähere Bezeichnung richtet.

Celle. Dr. Schläger.

Nachtrag zu S. 82ff. dieses Jahrg.

Alfred Holder, dessen erster Band seines monumentalen Katalogs der Reichenauer Handschriften soeben erschienen ist, verdanke ich die Mitteilung, daß das von mir in diesem Jahrgang dieser Zeitschrift veröffentlichte Bruchstück der Augustinischen Bibel wohl jenen verschollenen epistolarum Pauli apostoli volumina IV angehört, die im Reichenauer Handschriftenverzeichnis des Jahres 822 (gedruckt von G. Becker in seinen catalogi bibliothecarum antiqui, Bonnae 1885, p. 5, 30—33) genannt sind. Damit hat meine Annahme, die Handschrift sei einst Reichenauer Besitz gewesen, wohl ihre Bestätigung gefunden; gleichzeitig erhalten wir durch unser Bruchstück aber auch einen Hinweis auf das Schicksal dieser Paulusbriefe, die vielleicht um das Jahr 1600 noch vollständig in Petershausen erhalten waren und dann erst aus dem erwähnten Grund zerschnitten und somit fast völlig verloren gegangen sind.

Heidelberg. Rudolf Sillib.

Zur Taube als Symbol des Geistes.

It is not true that the dove was an ancient Jewish symbol for the Spirit. In Jewish symbolism the dove is Israel. So Plummer zu Lc 3, 22 (4. A. 1901, reprinted 1905). Der zweite Satz mag wahr sein, und muß doch den ersten nicht ausschließen. Ich weiß nicht, ob in diesem Zusammenhang schon angeführt wurde, was Philo (quis rer. div. heres 25 M. 490 = W. III, 30) zu Gen 15, 9 sagt: πρὸς δὲ τούτοις „τρυγόνα καὶ περιστεράν", τήν τε θείαν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, πτηνὰς μὲν ἀμφοτέρας καὶ ἄνω πηδᾶν μεμελετηκυίας, διαφερούσας δ'ἀλλήλων, ᾗ δια-

φέρει γένος εἴδους ἢ μίμημα ἀρχετύπου. φιλέρημος μὲν γὰρ ἡ θεία σοφία, διὰ τὸν μόνον θεόν, οὗ κτῆμά ἐστι, τὴν μόνωσιν ἀγαπῶσα — συμβολικῶς αὕτη τρυγὼν καλεῖται —, ἥμερος δὲ καὶ τιθασὸς καὶ ἀγελαῖος ἡ ἑτέρα, τὰ ἀνθρώπων ἄστη περιπολοῦσα καὶ διαίτῃ τῇ μετὰ θνητῶν ἀσμενίζουσα· περιστερᾷ ταύτην ἀπεικάζουσιν· ταύτας μοι δοκεῖ τὰς ἀρετὰς Μωυσῆς αἰνιξάμενος μαίας Ἑβραίων ὀνομάσαι Σεπφώραν τε καὶ Φουάν (Ex. 1, 15)· ἡ μὲν γὰρ ὀρνίθιον, Φουὰ δὲ ἐρυθρὸν ἑρμηνεύεται. τῆς μὲν οὖν θείας ἐπιστήμης ὄρνιθος τρόπον τὸ ἀεὶ μετεωροπολεῖν ἴδιον etc.

Sehn wir von der speziellen Ausdeutung ab, so ist hier die göttliche Weisheit — mit κτῆμα erinnert Philo ausdrücklich an Prov. 8, 22 —, die bei ihm von dem hypostasierten Geist nicht weit entfernt ist, mit einer Taubenart verglichen. Nur beiläufig merke ich an, daß Philo bei τὴν μόνωσιν ἀγαπῶσα an Ps 102, 8 gedacht haben wird, wo im Hebr. צִפּוֹר steht. Ebenso scheint die Tatsache noch lange nicht die genügende Beachtung gefunden zu haben, daß nach dem Codex D die Taube bei allen 3 Evangelisten in Jesus eingeht (εἰς αὐτόν), nicht bloß über ihn kommt (ἐπ' αὐτόν).[1] Von solcher Vorstellung aus ist es dann auch begreiflich, wenn beim Tod des Polykarp eine Taube aus seiner Wunde herauskommt, ἐξῆλθε περιστερὰ καὶ πλῆθος αἵματος. Funk in seiner editio minor setzt περιστερὰ καὶ in Klammer, v. Gebhardt, Harnack, Zahn ersetzen es durch die geistvolle, jetzt aber gewiß als unnötig anzusehende Konjektur Wordsworth's περὶ στύρακα (so daß man in ihrer editio minor von der Lesart der Hds. gar nichts erfährt). Weinel, für den die richtige Lesart von höchstem Interesse gewesen wäre, übersetzt das (Wirkungen des Geistes S. 169): „sprang an der Spitze ein Strom Blutes heraus." Auch an Joh 19, 34 ἐξῆλθε αἷμα καὶ ὕδωρ wird in diesem Zusammenhang erinnert werden dürfen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Ein Gegenstück zum Gewölbe und zur Taube im Martyrium des Polykarp.

Die zwei Stellen im Martyrium des Polykarp c. 15. 16, daß das Feuer eine Art Gewölbe um ihn bildete und so den Leib des Märtyrers umschloß (καμάρας εἶδος ποιῆσαν . . . κύκλῳ περιετείχισε τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος) und daß, als der Henker ihn durchbohrte, eine Taube und so

[1] Auch der Gnostiker Markus hat εἰς αὐτόν (Hipp. ref. 6, 51); ebenso Cerinth (Hipp. 10, 21); dagegen Theodotus ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν (16, 23).

viel *Blut* herauskam, daß das Feuer erlosch (ἐξῆλθε περιστερὰ καὶ πλῆθος αἵματος ὥστε κατασβέσαι τὸ πῦρ), haben bis in die neueste Zeit Schwierigkeiten bereitet, sodaß noch jüngstens Textänderungen und falsche Übersetzungen veröffentlicht wurden. Aber an der Erzählung ist nichts zu ändern; das zeigt das offenbar von ihr abhängige Gegenstück im Martyrium des heiligen Mamas (Acta martyrum et sanctorum, ed. Bedjan VI, 454f.):

Mamas wird 3 Tage in einen Ofen gesperrt. „Als er glühend gemacht wurde, kam eine Taube vom Himmel herab und zerteilte das Feuer und es war über ihm in Form eines Gewölbes (בדמות כפתא) und dann erlosch es. Und viele von den Brüdern freuten sich und priesen Gott über diesem Wunder" usw. Das wird auf der nächsten Seite wiederholt: „Diejenigen, welche den Märtyrer gesehen hatten, als er in den Ofen geworfen wurde und auch die Taube, die vom Himmel herabkam und die Flamme von ihm zerteilte und die Form des Gewölbes, die entstand, und wie das Feuer erlosch" usw.

Diese Darstellung ruht zwar ihrerseits auch schon auf einem Mißverständnis der Erzählung über Polykarp; denn bei Polykarp hat die Taube mit dem Gewölbe nichts zu tun und kommt aus ihm selbst heraus; im übrigen aber bezeugt sie die alte Erzählung in erwünschter Weise. Ob das Martyrium in dieser Form auch griechisch vorliegt, weiß ich nicht. Nilles I, 269 verweist unterm 2. September auf AS. Aug. III, 423—446. Die Analecta Bollandiana IX, in denen dieser syrische Text erstmals erschien, sind mir nicht zur Hand. In den griechischen Synaxarien ist sein Martyrium zum 2. Sept. nur verkürzt wiedergegeben.[1]

Maulbronn. Eb. Nestle.

Eine nicht ausgenützte Quelle der neutestamentlichen Textkritik.

Im Jahr 1870 und wieder 1887 wurde von Lagarde des Hieronymus Liber interpretationis hebraicorum nominum so bequem als möglich zugänglich gemacht. Aber noch niemand scheint diese Quelle neutestamentlicher Textkritik systematisch durchgearbeitet zu haben. Gelegentlich machte ich aufmerksam, daß dieser Zeuge uns in Act 4, 5 Jonatha für Johannes erhalten hat. Wordsworth-White führen das jetzt an, während Lagarde noch „Macc α 10, 74" auf den Rand gesetzt hatte. Als

[1] Anmerkung bei der Korrektur: Über das Wort καμάρα jetzt Solmsen in Berl. Phil. WS 1906, 27 Sp. 853 zu A. Fick, Vorgriechische Ortsnamen 1905.

5. 12. 1906

„De actibus apostolorum“ zitiert diese Sammlung „Amos“ zwischen Ananias = 5, 1 und Azotus 8, 40. Lagarde schreibt auf den Rand „Luc 3, 25“. Ich vermute, daß das Amos-Zitat in 7, 42 gemeint ist.

Weiter „Ascalon“ zwischen Azotus 8, 40 und Aeneas 9, 33. Lagarde zitiert „Sophon 2, 4“ Ich denke, es ist eine Verderbnis für Assarona = Sarona, 9, 35.

Zwischen Pafum = 13, 6 und Perge = 13, 13 lesen wir:

Parion discooperientem. Lagarde setzt „?“ Die Etymologie führt auf פרע. Ich denke an Entstellung aus Barieu, 13, 6.

Wordsworth-White schreiben zu Asson 27, 13: „videtur Hieron. ‘de nom hebr.’ III, 98 hoc loco *ascalon* legisse“; die obige Vermutung wird eher zutreffen.

Zum Namen Amos schreibt hier Hieronymus: potens vel fortis, si tamen ab aleph littera incipiatur, et finiatur in sade. Quod si exordium sumit ab ain et consummatur in *sin*, in *populum divellentem* transfertur. *sin* ist eine Änderung Lagardes; seine Handschriften haben alle: *nun*. Sachlich ist die Änderung richtig; denn *populus divellens* ist = עם מאס, allerdings mit *samech*, nicht *sin*. Trotzdem ist *nun* von Hieronymus geschrieben worden. Es liegt die Verwechslung von *Amos* und *Amon* vor, die zu Matth 1 so oft schon erörtert wurde.[1]

Diese Proben mögen genügen als Beweis, daß sich eine systematische Durcharbeitung lohnen würde.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Ein neues Wort für das Wörterbuch des Neuen Testaments.

An μηδένα caίνεcθαι ἐν ταῖc θλίψεcιν ταύταιc 1 Thess 3, 3 haben schon viele Anstoß genommen; aber kein Erklärer so weit ich sehe, hat es der Mühe wert gefunden, anzuführen, daß FG cιενεcθαι d. h. cιαίνεcθαι schreiben. Nun vergleiche man mit dem Zusammenhang bei Paulus auch nur die folgenden 2 Belege aus der historia Lausiaca (ed. Butler, 1904).

ἡμῶν δὲ τοῦτο μὲν ὑπολυπουμένων, τοῦτο δὲ καὶ cιαινομένων ὅτι τοιοῦτοc βίοc τοιούτῳ περιπέπτωκε πάθει (c. 24, p. 78, 10).

. . . ἠκηδίαcα καὶ ἀκηδιάcαc κατεγόγγυcα . . . καὶ ἐπὶ τοῦτο (besser τούτῳ) cιανθεὶc τὴν διάνοιαν ἐcκεπτόμην ἀναχωρῆcαι καταφρονήcαc αὐτοῦ (c. 35, p. 102, 16). Statt cιανθεὶc lesen einige Zeugen hier cκανδα-

---

[1] Vgl. 60, 11 zu Mt 1, 11 Amo*n* (so, ohne Variante) fidelis vel nutricius, si tamen ab *aleph* littera exordium habet (also *nun* am Schluß). quod si ex *ain* scribitur, *onustus* interpretatur (also *sameck* am Schluß, aber trotzdem Amo*n*).

λιcθείc und geben uns einen trefflichen Kommentar zu 1 Thess 3, 3. Noch besseren Aufschluß gibt die Aufforderung, die ebenda an den cιανθείc gerichtet wird: μὴ μικροψύχει. Das Wort verdient weitere Untersuchung.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Die Stelle vom δειπνοκλήτωρ Mt 20, 28.

Am Schluß hat D den bekannten Zusatz, welcher mit dem geistreichen Paradoxon anfängt: „trachtet darnach, aus Kleinem zu wachsen, und aus Großem Kleines zu werden." So Wellhausen zu Mt 20, 28 (1904). Die Erklärer, welche die neueren Forschungen sorgfältig verfolgen, nennen als griechische Zeugen dafür DΦ, so Westcott-Hort[3], Scrivener[4], Blaß, Zahn, Baljon (mit Verweisung auf die ausführliche Erörterung der Stelle in meiner Einführung). Ältere wie Mill z. B., Bengel, Wetstein, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort[1] kennen als griechischen Zeugen nur D.

Wie kommt dann Sabatier (1751) zu der Angabe:

Praeterea idem assumentum totidem penè verbis exstat *Graecè* ex *tribus* Apographis in Bibliorum polyglott. Londinensium, to VI. en illa: Ὑμεῖc δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆcαι, καὶ ἐκ μείζονοc ἔλαττον εἶναι, al ἐλαττοῦcθαι.

Mill (1707), der zur Stelle von griech. Zeugen gleichfalls nur *Cant* hat, schreibt in den Prolegomena p. 73:

Sed et aliud assumentum exhibebat Codex *Juvenci*, ad *Mat.* 20, 28. quod in Codice *Cantabrigiensi* Bezae exstat, *ac pervetusto quodam in Bibl. Bodleiana* nostra, unoque item et *altero apud Gallos, teste Martianaeo*.

Und S. 133 über D:

E locis Codicis vitiosis et interpolatis, pauca duntaxat hic notabimus. In Evangelio *Matthaei*, insignis illa pericope de primis accubitibus coenae c. 20. v. 28. in interpolatis hisce Graece jam primum apparet: Ὑμεῖc δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆcαι καὶ ἐκ μείζονοc ἐλαττονεῖcθαι. (sic enim legendum) εἰcερχόμενοι δὲ κτλ. cujus cum partem posteriorem ex *Lucae* cap. 14, 8. sumtam nemo non norit, dum certe prior (quod nondum a quoquam observatum, quod sciam) ortum habuit ex Graecis *Cant.* ejusdem Evangelii, cap. 22. v. 27. 28. Ἐγὼ γὰρ ἐν μέcῳ ὑμῶν ἦλθον οὐχ ὡc ὁ ἀνακείμενοc, ἀλλ' ὡc ὁ διακονῶν. καὶ ὑμεῖc ηὐξήθητε ἐν τῇ διακονίᾳ μου, ὡc ὁ διακονῶν, οἱ διαμεμενηκότεc κτλ.

---

[1] **The only extant Greek for the passage is in Codd Φ and D . . . No other Greek codex, or version, or ecclesiastical writer has any knowledge of the passage.**

Auch zur Fortsetzung schreibt Sabatier: Eadem exstant Graece *ex tribus Ms.* codicibus in Bibliorum polyglott. Londin. tomo VI. Εἰςερχόμενοι δὲ, καὶ παρακληθέντες δειπνῆςαι (*al.* δειπνεῖςθαι) μὴ ἀνακλείναςθε (al. ἀνακλίνεςθε) .... χρήςιμον. Der Rest wie in D, aber woher der Aorist ἀνακλειναςθε und δειπνειςθαι? Ich schalte hier den Schluß von Scrivener's Ausführungen ein (II, 331): No one has hitherto ventured to regard this paragraph as genuine, however perplexing it may be to decide at what period or even in what language it originated. The wide divergences between the witnesses must always dismiss it from serious consideration. *Its chief critical use must be to show that the united testimony of the Old Latin, of the Curetonian Syriac, and of cod. D, are quite insufficient in themselves to prove any more than that the reading they exhibit is ancient: certainly as ancient as the second century.* Der Syrsin hat eine Lücke, nach den Berechnungen von Burkitt (s. Westcott-Hort[2] II) und Merx die Stelle nicht enthalten. Das Peschito-Ms. des Britischen Museums 14456, das nach Cureton die Stelle am Rande hat (aus dem 8. Jahrh.), ist von Pusey-Gwilliam (s. p. 122 zu 20, 17) zu der Stelle benützt worden, ohne daß eine Bemerkung über den Zusatz zu finden wäre. S. XI ist es beschrieben als Tetraeuangelium c. annotationibus et Versionis Heracleensis aliorumque lectionibus. — Catalogue I. pp. 55—57. Nach Merx erwähnt auch Wrights Katalog nichts von diesem Zusatz. Scrivener führt aus Westcotts Artikel Vulgata Version in Smith's Dictionary of the Bible unter den lat. Hdss., welche den Zusatz bezeugen Bodl 857 auf. Sollte bei Mill diese lat. Hds. für eine griechische gehalten worden sein? Auch Fell zitiert nur Ca, aber mit dem Aorist ανακλειναςθε. Scriveners Ausgabe von D hat wie Wetstein ανακλεινεςθαι. Das neue Faksimile ist mir nicht zugänglich. Bei den lateinischen Zeugen für den Abschnitt darf man die capitula bei Wordsworth-White p. 34 und 687 nicht übersehen.

Es wäre von höchster Wichtigkeit, eine weitere griechische Handschrift für diese Stelle zu finden. In meiner Einführung ([2] 216) habe ich zu dem seltenen Wort δειπνοκλήτωρ angeführt:

„Im Stephanus von Hase-Dindorf ist die für die Zeit des Erscheinens (1833) unrichtige Notiz nachgetragen: Quidam codd Matth 20, 27. Hesych. Wakef. Eust. Od. p. 1413, 3 und aus Ducange: Δ in Lex. Ms. Cyrilli exp. ἑςτιάτωρ."

Ich fragte dort, ob das Wort nicht dem Sprachgebrauch Tatians angehöre und erinnerte an das gleichfalls seltene κτήτωρ π 4, 34, das ich als beibehaltenen terminus technicus jetzt in der syr. Übersetzung

der Briefe des Patriarchen Severus (ed. Brooks 124, 20; 255, 5, vgl. S. 526) wieder gefunden habe.

Die Stelle ist auch interessant für die Geschichte der Benutzung von D. Stephanus 1550 hat sie noch nicht (Scrivener p. X: Even such large interpolations as follow Matth XX, 28 . . . are passed over in complete silence. Beza machte nach derselben Quelle in seinen verschiedenen Ausgaben von 1582. 89. 98 „some occasional references to the readings of his manuscript, which he professed to value very highly, aber unsre Stelle ist, wenigstens in der Ausgabe von 1598, nicht erwähnt. Ebensowenig in der griech. Bibel Wechels von 1597.

Kaum ein Jahr, nachdem die Hds. in Cambridge war, ließ der Erzbischof John Whitgift, der bis 1577 Master von Trinity College gewesen war, den griechischen Text auf Pergament abschreiben. Patrick Young, der Bibliothekar Jakobs I. und Karls I, der zuerst den Codex A kollationierte und daraus 1633 die Klemensbriefe veröffentlichte, scheint der nächste gewesen zu sein, der D benutzte, indem er Auszüge daraus an die Brüder Dupuy sandte, durch welche sie Morinus und Steph. Curcellaeus kennen lernten.

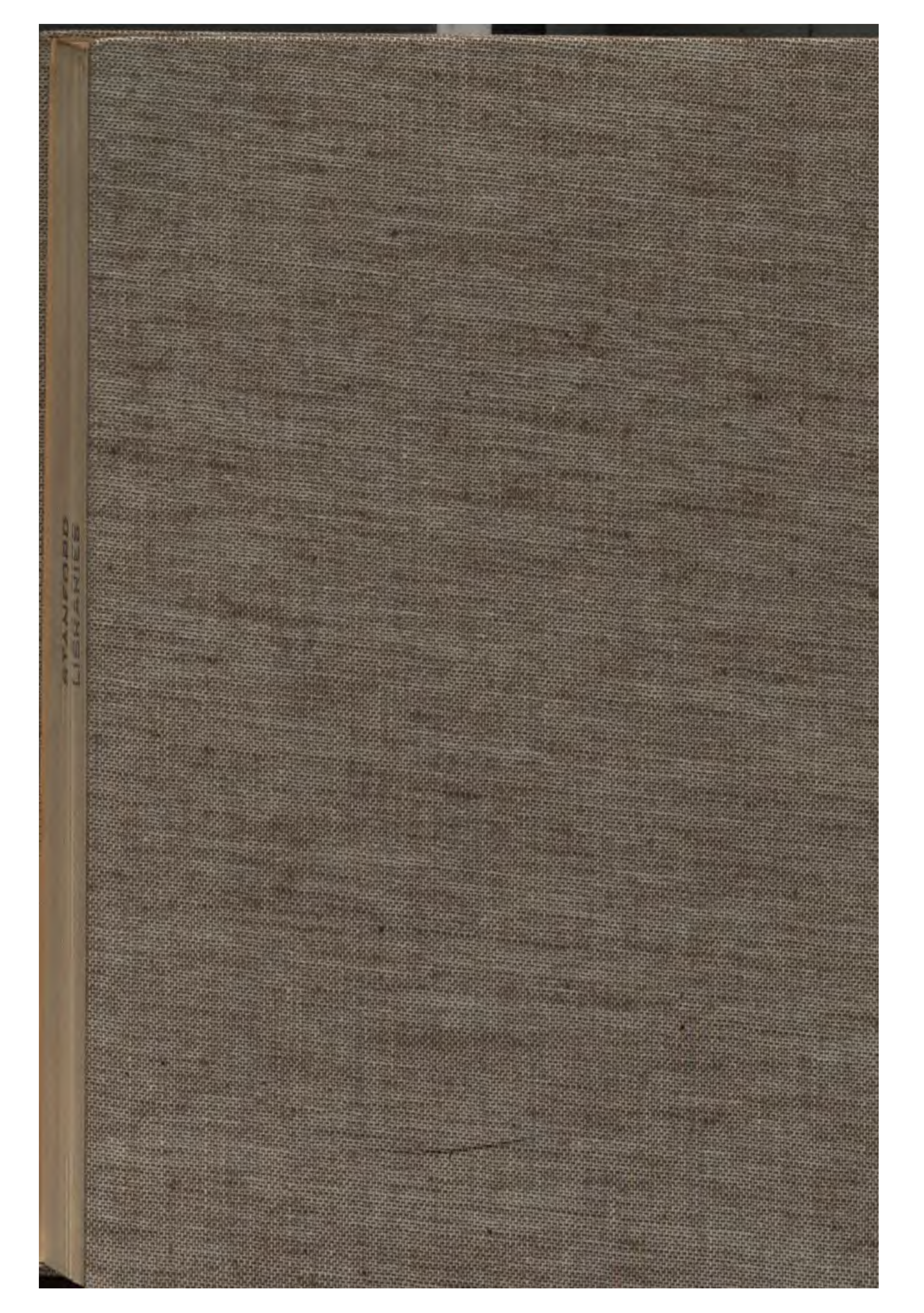
Eine ungewöhnlich vollständige, aber durch viele Druckfehler entstellte Collation von D wurde von Erzbischof Ussher für Walton's Polyglotte gemacht. Seine bzw. seiner Assistenten Originalpapiere benutzte Mill (Prol. § 1505); sie sind jetzt im Emmanuel College und enthalten die Lesarten von D und der 3 Handschriften 59. 61. 62.

Über de Courcelle's Ausgabe von 1658 bin ich zunächst auf Gregory angewiesen, der (Textkritik 943) schreibt: „Gewisse spät erhaltene Lesarten aus A und aus D^{evv apg} hob Courcelles auf für jene große Ausgabe, die doch nicht zur Ausführung kam." Wo Morinus die Lesarten verwertet, die ihm durch Dupuy-Young zukamen, weiß ich nicht. Einstweilen ist die Londoner Polyglotte mein ältester Zeuge. Walton hat ἀνακλείνασθε, nennt außer „Cant" keinen weitern griechischen Zeugen; Curcellaeus hat auch im Anhang nichts. Also nochmals die Frage, wie kommt Sabatier zu seiner so bestimmt lautenden Angabe von den drei griechischen Handschriften, welche die Stelle bezeugen sollen, und zu seinen Varianten?

Maulbronn. Eb. Nestle.

[Abgeschlossen am 8. Dezember 1906.]


Stanford University Libraries
3 6105 007 272 870


STANFORD
LIBRARIES